METAFISICA

ENSAYO

POR

D. Federico de Castro y Fernandez

CATEDRÁTICO DE ESTA ASIGNATURA

en la Universidad de Sevilla

TOMO I

PROPEDÉUTICA

Imp. Almudena 5 (en la de la Alhóndiga)

1888

METAFÍSICA

ENSAYO

PROPEDÉUTICA

Expresamos aquí con esta palabra la reflexion sostenida y gradual que nos lleva desde el conocimiento simple é irreflexivo al científico. No es todavía la ciencia; pero es el camino para ella.

I.

El conocimiento comun y el científico.—No comenzamos la ciencia desde la absoluta ignorancia, pensar siquiera en la posibilidad de la ciencia es ya conocimiento; ni tampoco desde un saber completo, pues entónces la pregunta de otro saber que el actual no tendria sentido. Queremos conocer más, porque pensamos que lo que al presente conocemos no es todo lo que hay que saber. Por eso decia Sócrates que el conocimiento de nuestra propia ignorancia es el principio de la sabiduria.

Solo el presumido hace gala de no ignorar, consiguiendo solo con su ridículo endiosamiento descender por el menosprecio de su noble naturaleza hácia la inferior del animal con el que llegaría á confundirse si pudiera. Bien nos advirtió Platon de este peligro en la Apología de su maestro cuando al referirnos que habiendo consultado Querefon al Oráculo el Delfos si había en el mundo un hombre más sábio que Sócrates, á lo que la Pythia contestó que no había ninguno, pone en voca del último las siguientes palabras:

«Cuando supe la respuesta del oráculo dije para mí; ¿qué quiere decir el Dios? Porque yo sé sobradamente que en mí no existe semejante sabiduría, ni grande ni pequeña. ¿Qué es lo que ha querido decir al declararme el más sabio de los hombres? Porque él no miente. La Divinidad no puede mentir. Dudé largo tiempo del sentido del oráculo, hasta que por último después de gran indecision me propuse hacer la prueba siguiente: Fuí á casa de uno de nuestros conciudadanos que pasaba por ser de los más sábios de la Ciudad. Creia que allí mejor que en parte alguna había de encontrar materia para desmentir al oráculo presentándole un hombre más sábio que yo, por mas que aquel me hubiera declarado el más sábio de los hombres. Examiné, pues, á este varon de quien baste deciros que era uno de nuestros grandes políticos, sin necesidad de descubrir quien fuese, y conversando con él me encontré con que todo el mundo lo creía sábio, que él por tal se tenía pero que en realidad no lo era. Hecho este descubrimiento me esforcé en hacerle ver que no era lo que se creia y he aquí lo que me hizo odioso á este hombre y á los amigos suyos que asistieron á la conversación. Cuando

de él me separé razonaba conmigo de este modo. Yo soy más sábio que ese hombre. Puede ser muy bien que ni uno ni otro sepamos nada de lo que es bello y de lo que es bueno; pero hay la diferencia de que él cree saberlo aunque nada sepa, y yo, no sabiendo nada, creo no saber. Parecióme, pues, que en esto, aunque poco, era yo algo más sabio porque no creia saber lo que no sabía.

De allí me fuí á casa de otro á quien se tenía por más sábio que al anterior, me encontré con lo mismo, y me grangeé nuevos enemigos. No por eso me desanimé; fuí todavía en busca de otros, aunque conocía que me hacía odioso, y no sin violentarme, porque temia las consecuencias; pero me pareció que debía, sin duda preferir á todas las cosas la voz del Dios, y para dar con el verdadero sentido del oráculo ir de puerta en puerta por las casas de todos aquellos que gozaban de gran reputación; pero ¡oh Dios! he aquí, atenienses, el fruto que saqué de mis indagaciones, porque es preciso deciros la verdad; todos aquellos que pasaban por ser los más sábios, me parecieron no serlo, al paso que á aquellos otros que no gozaban de esta opinión los encontré con mayores disposiciones para llegarlo á ser.

Después que á estos grandes hombres de Estado me dirigí á los poetas, tanto á los que hacen tragedias como á los ditirámbicos y otros, no dudando que con ellos se me cogería *in fraganti*, como suele decirse, encontrándome más ignorante que á ellos. Para esto examiné aquellas de sus obras que me parecieron mejor trabajadas, y les pregunté lo que querían decir, y cual era su objeto, para que me sirviera de instrucción. Vergüenza me dá, atenienses, deciros la verdad; pero no hay remedio,

es preciso decirla. No hubo uno de todos los que estaban presentes, inclusos los mismos autores, que supiera hablar ni dar razon de sus poemas. Conocí desde luego que no es la sabiduría la que inspira á los poetas, sino ciertos movimientos naturales y un entusiasmo semejante al de los profetas y adivinos; que dicen muy buenas cosas sin comprender nada de lo que dicen.

Parecióme que en este caso estaban los poetas; y al mismo tiempo me convencí de que á título de tales se creian los más sábios en todas materias, si bien de nada entendían. Les dejé, pues, persuadido que era superior á ellos, por la misma razon que lo habia sido respecto de los políticos.

En fin, fuí en busca de los artistas. Estaba bien convencido de que yo nada entendía de su profesión y de que losencontraría capaces de hacer muy buenas cosas, y en esto no me engañé. Sabian cosasque yo ignoraba, y en esto ellos eran más sábios que yo. Pero, atenienses, los más estudiosos entre ellos me parecieron incurrir en el mismo defecto que los poetas, porque no hallé uno, que á título de ser buen artista, no se creyese muy capaz y muy instruido en las cosas más elevadas, y esta extravagancia quitaba todo el mérito á su habilidad.

Me pregunté, pues, á mí mismo, como si hablara por el oráculo, si querría más ser tal como soy sin la habilidad de estas gentes, pero tambien sin su ignorancia, ó bien tener la una y la otra y ser como ellos, y me respondí á mí mismo y al oráculo, que era mejor para mí ser como soy.»

Para confirmar esta doctrina socrática, comparemos ahora al animal con el hombre. Provee la naturaleza

al primero de todo lo que le hace falta para satisfacer sus necesidades. Conchas, escamas, pieles ó plumas que próvida repone cuando sufren deterioro le abrigan de las inclemencias de los climas. Armale con defensas tan poderosas como la garra del leon, el pico del águila ó el veneno de la serpiente. Dále ingénita habilidad para manejarse en el medio que para habitar le ha destinado. Nada, corre, salta, vuela, sin que nadie haya enseñado al animal la natacion, la gimnástica ni la aereostática. Construye el castor como el mejor ingeniero; levanta el coral, apesar de su microscópica pequeñez, desde el fondo del occéano ciudades ante las que parecerian aldeas liliputienses Lóndres, Roma y Babilonia, y la abeja y la hormiga ofrecen al salvaje el tipo de las sociedades más perfectas. Sin estudios de mecánica ni química halla el gusano del moral en su estómago un laboratorio y una hilera en los que las verdes hojas de las plantas se transforma en el brillante capullo; sin estudios meteorológicos ni sismicos saben la mayor parte de los irracionales preveer los accidentes de la Naturaleza; sin estudios médicos saben curar sus enfermedades y algunos hasta reproducir sus miembros ó cambiar por completo su organismo, como la holuteria; ¡qué más! saben adivinar sus vidas futuras, como la oruga que al edificar la estrecha morada en que se encierra para dormir el sueño que ha de transformarla, la construye preveyendo que ha de despertar con alas ó provee con sagacidad maravillosa, como algunos escarabajos á las futuras necesidades de la familia, depositando sus gérmenes en flores que maduradas en granos, sean comidas por la bestia para que al calor de sus intestinos incube la futura prole.

Nacen sabiendo todo lo que le hace falta, pero no conciben más allá y permanecen eternamente estacionarios.

Torpe, débil, indefenso, incapaz de valerse por sí durante una larga infancia, nace el hombre desheredado de la naturaleza, que sólo le anima multiplicando sus necesidades, todo tiene que proporcionárselo con su trabajo y, sin embargo, vencerá la fuerza del leon, domesticará al elefante, detendrá al corzo en su carrera y al águila en su vuelo, y dispondrá de las fuerzas naturales como señor.

Dad si quereis al animal todas las ventajas materiales que el hombre ha conseguido, haced si os place al hombre más débil todavía, pero conservadle el conocimiento de su inferioridad y la aspiracion á lo perfecto, y la historia volverá á repetirse en el curso de los siglos. ¡Tan cierto es que cuanto más profundo sea el conocimiento de nuestra ignorancia, más capacitados nos encontraremos para alcanzar la sabiduría!

Mas no la exageremos al extremo de tomar á la letra la interpretacion que Sócrates daba al oráculo, atribuyendo á sus frases este sentido: «el más sábio de vosotros es aquel que reconoce que su sabiduría no es nada» afirmando precipitadamente la falsedad de todo conocimiento precientífico y la necesidad de borrarlo para penetrar en la ciencia mediante la duda absoluta, conocimiento tan precientífico como el que niega, que esta misma duda, bien considerada, no es más que una ilusion subjetiva, que por contrario camino nos lleva otra vez á la afirmacion de la absolutividad del conocimiento anterior á la ciencia, incapacitándonos del mismo modo para ella.

Es preciso considerar y contrastar el hecho que nos mueve hácia la ciencia, pero sin negarlo ni desnaturalizarlo. A los que como los positivistas suponen que nos está vedado todo conocimiento de lo absoluto porque actualmente solo poseemos conocimientos relativos, puede decírseles con Dürhing, cuyo testimonio no es en manera alguna sospechoso: que son reos de alta traicion para con la ciencia y para con la magestad y soberanía del pensamiento, cuyo poder desconocen ó pretenden limitar.

La deficiencia del conocimiento simple se muestra en la pregunta *¿por qué?* que supone que este conocimiento no da entera razon de sí ni de su verdad, lo que nos obliga á buscarla y completarla en otro término superior, donde lo que ahora pensamos sea pensado como parte de lo que aún nos falta por pensar. A este movimiento necesario, pero todavía intuitivo é irreflexivo del espíritu, es á lo que Aristóteles llamaba *instinto de curiosidad*, en el que ponia el orígen de la ciencia.

Preguntar *¿por qué?* es preguntar por la razon entera de una cosa, es afirmar implicitamente que aquella cosa en sí misma no la tiene. Y como esta voz interior que podemos desoir temporalmente pero que no podemos acallar, como revelación que es en la vida de nuestra naturaleza de la que no podemos despojarnos, insta sobre todo conocimiento particular, de ahí que no nos sea posible humanamente permanecer en el conocimien-

to precientífico. Mas no es aquella el vago instinto de curiosear que pasa de asunto en asunto, como la mariposa vuela de flor en flor; aunque lo conociéramos todo precientíficamente nos quedaría todavía que indagar la razon de este conocimiento, sentiríamos la necesidad de conocerlo científicamente. Figémonos sino en los diferentes conocimientos que podemos tener acerca de un mismo objeto, el simple, el relativo y el racional.

Grados del pensamiento.—El pensar simple, el relativo y el racional.—Entendemos por pensar simple la primera percepcion é impresion intelectual, sin ulterior atencion sostenida, lo que puede ocurrir: (a) por distraccion y desatencion del sujeto que pasa de uno á otro objeto del conocimiento sin fijarse mucho en ninguno de ellos ni en sus relaciones; (b) por impotencia intelectual de la fuente de conocer ejercitada, como sucede en las meras impresiones del sentido y de la fantasía, con vaga é indeterminada atencion á ellas sin referirlas á mi ni á su objeto y con la indiferencia consiguiente á lo percibido.

Ejemplos del primer caso nos lo ofrece el niño en su primera edad ante personas y objetos que no le son familiares, el inculto ante objetos grandiosos y nuevos para él, una pintura, una representacion, una poesía, un discurso, ante los que su entendimiento enmudece y se confunde y aun el culto ante la infinidad de pen-

samientos vagos que ve pasar ante sí sin referirlos á nada y que contempla en alguna manera como agenos, quedando así su pensar del objeto en gérmen y solo indicado no seguido, sostenido ni determinado. La misma pregunta origen de este estudio tan fecunda en Sócrates y en Platon ¡en cuantos hombres antes y despues de él no ha quedado en este estado! Y aun á nosotros mismos cuando reparamos en ella por primera vez no nos parece como cosa extraña y nos interesa como si fuera el descubrimiento de algo desconocido.

Ejemplo de lo segundo nos presentan todas las representaciones meramente sensibles. Decid á un rústico que el Sol está fijo, que la tierra anda con una velocidad mayor que la de una bala de cañon, que las estrellas son globos inmensos y creerá que os proponeis engañarlo groseramente.

El grado inmediatamente superior de este pensamiento es el de las relaciones meramente particulares, aisladas (pensamiento relativo), que, comenzando por las puramente esteriores y mediatas, se hacen cada vez más interiores y complexas en el sentido culto; pero siempre bajo un punto de vista parcial, aunque más ó ménos ámplio.

Ejemplo de estos grados del pensamiento nos ofrece la contemplación de una pintura (ejemplo que extractamos de la excelente obra intitulada *Análisis del Pensamiento racional,* de nuestro insigne maestro don Julian Sanz del Rio, que hemos utilizado grandemente en este estudio).

Piensa la pintura el enteramente inculto, con confusion, extrañeza, con admiracion desmedida, como algo al *reves* de lo que conoce y sabe en su cerrada, aislada y solitaria individualidad. Piénsela el hombre vulgar, en relacion ligada á su sentido, interés ó persona, como objeto de curiosidad, ó de dificultad de ejecucion, ó de brillante y grato color ó de riqueza y posesion, de aquí que su interés sea pasajero y superficial, y que no conciba como otro hombre pueda pensar años y años sobre aquel objeto y lo ridiculice como una *mania* ó con frases análogas. Mírala el culto como obra general de gusto y de su gusto personal subjetivo de aficion (de amor preferente individual, se fija preferentemente ya en la verdad del colorido, ya en el vigor del dibujo, ya en su carácter, época ó manera, no sacrifica á su interés por ella ninguna de las otras aficiones, más bien hace servir esta su aficion á las demás personales, á la vanidad, á la prodigalidad, á la singularidad y se goza sobre todo en ser tenido por hombre de gusto. Su aficion suele ser mania y pasion desordenada, fija más bien que constante, y generalmente desmedida por tal género, escuela ó pintor. Es, por último el gusto del aficionado, como subjetivo y personal, infinitamente vario aunque el hábito le dé cierta delicadeza y firmeza de juicio y cierto interés parecidos al juicio é interés objetivo artístico. Concibe el artista, por el contrario, la pintura como realizacion y producto acabado de leyes constantes y universales del arte en su género individualizadas por la mano del hombre, como una entidad propia é individual fundada y existente como á la vez en la objetiva realidad de las leyes de la Naturaleza y de la Razon. Subordina su gusto y afeccion per-

sonal á este juicio y sentido objetivo, y así mira la pintura con respeto, con devocion, con constante y diligente atencion y estudio, elevando, purificando, racionalizando así la propia originalidad y manera de ver obrando con conciencia de lo que hace. De aquí que hay en los juicios de los artistas conformidad, no variedad aislada, unanimidad y universalidad en lo esencial y fundamental, sin perjuicio de la libertad del juicio individual ulterior de cada uno. Hay entre ellos discusion y razonamiento serio sostenido, que hace eco de unos en otros y da fruto de doctrina y de obra y progreso, señales todas del carácter racional de este modo de concebir. Pero este razonar aislado, exclusivo, trae consigo la sobre-estima de la propia ocupacion, con desden injustificado á otras iguales ó superiores, así se dice que Galileo llamaba al Taso un coplero; el entregado á estudios positivos suele menospreciar las altas concepciones ideales y vice-versa y concibiendo su propio objeto aislado de los otros (como no es) llega por este camino de exclusion á la negacion de lo mismo considerado (la exageracion de la forma en el Gongorismo lleva á la extravagancia, á la negacion de la forma).

En este estado pensamos siempre de determinado modo, para determinado fin y con particularidad de ejercicio y modo y hábito de pensar, cuando no segun la particular manera de determinado autor y aún segun el peculiar modo que de entenderlo tiene el que lo explica. Y de tal manera nos afecta y modela este ejercicio, que se nos hace

indiferente y aún repugnante cualquier otro modo de pensar que *el nuestro*, como lo llamamos.

Comenzamos ordinariamente á pensar con determinado propósito ó decididamente predominante ó con tendencia fácil á serlo, sobre asunto particular y con la consiguiente particularidad de ejercicio, modo y hábito de particularismo parece que á cada grado acompaña el cerrar nuestros ojos á parte del objeto de nuestro natural conocer y pensar, perdiendo en su progreso la vitalidad, la flexibilidad, la asimilatividad, el entusiasmo, la riqueza de pensamiento y de presentimiento con que lo comenzamos; tememos hallar al lado del objeto que concebimos un contrario relativo ante el que debamos dejar de mirar lo que aprendímos; repugnamos con cierto terror intelectual pensar resueltamente que hemos errado y bajo este sentimiento preferimos encerrar nuestro pensamiento en lo aprendido huyendo tenazmente de verificar nuestro errado modo de pensar en el contrario ó con igual preocupación nos pasamos á él sin verificar y reformar lo que nuestra primera concepcion tuviese de verdadera, como si temiéramos que en esta íntima discusion y propia confusion de nuestra presumida creencia vamos á caer en pura negacion y vacio intelectual. De modo que en este nuestro camino y progreso (según nuestro modo de ver) de conocimiento, nos acompaña crecientemente, si bien miramos un progreso efectivo de ignorancia de objeto y de mengua y limitación de inteligencia.

Este verdadero camino de ignorancia y de li-

mitacion de conocimiento, que se revela á veces al espíritn con extraordinaria claridad, lleva de ordinario al extremo opuesto, á la vaga idealidad, cuando no á la desatada libertad del propio pensamiento (libertinaje intelectual), á pensar de todas las cosas en general, de ninguna determinadamente, como quien teme hasta la sombra de lo pasado.

Reinan todavia ciertas expontáneidades del pensamiento que por contraste á la ciencia tradicional, suelen llamarse libre exámen, libertad de pensamiento, idealidad científica; pero entramos aquí como en campo desconocido, donde nos falta para guiarnos una regla objetiva, como objetiva verdadera y como verdadera universal, sin las que en seguida declinamos y acaso más hondamente al antiguo particularismo, que recae ahora no sobre una ciencia y conocimiento real objetivo, sino sobre una opinion subjetiva, una idea nuestra que tomamos por universal y amoldamos á nuestro fin ó á nuestro interés, viniendo á parar esta pretendida libertad del pensamiento en libertinaje, anárquica lucha y perversion de la conciencia científica que despierta á su vez por el contraste el deseo impotente del franco y modesto particularismo pasado (escolasticismo) llegando por la negacion de la posibilidad de todo conocimiento de las cosas á una vana fenomenología (positivismo).

Pero como esta conversion radica en la mera forma de contrariedad (en la repugnancia al modo de

pensar relativo histórico en que hemos vivido) no vale más que el pasado, no siendo más que su contrario *ex equo*.

Porque el modo de pensar histórico no es estado de pura ignorancia (aunque la lleva aneja á su imperfeccion y torcimien to) sino que hay en este conocer ciencia y parte íntima de vida intelectual, que debe rehacerse, regenerarse y racionalizarse mediante exámen, revision y discernimiento, y es tambien profundamente irracional y contrario á la verdad interior de la vida (por viciada que ésta esté) el rompimiento de pasar *per saltum* al modo de pensar filosófico, siendo el hecho innegable que particularizamos é individualizamos contínuamente nuestro pensar y por consiguiente irracional é imposible vivir y hacer asiento en la vaga idealidad mal llamada Filosofía, camino tan aislado y propenso á contínuas ilusiones como su contrario.

Uno y otro muestran que son algo de conocer, un parcial conocer que pide y exige un todo de que sean parte y en que se expliquen.

Pensamos, pues, que el pensar racional ó filosófico no es el puro contrario, sino el superior y supremo respecto al comun abstracto y al relativo histórico, que debe reinar sobre éstos, no desestimándolos, sino dirigiéndolos, y para ello es preciso que los penetre, aunque no encerrado ni particularizando en ellos, sino sobre y en ellos por modo eminente de razon. Es además

racional que históricamente precedan estos grados inferiores al racional, en el cual se explican en su contrariedad exterior, pero de los que hay que levantarse á su unidad primera, sin la que aquella particularidad y relativa oposicion quedarian inexplicables.

II.

Génesis del pensamiento racional.—Se distinguen cualitativamente el conocimiento precientífico y científico en que aquel no da entera razon de sí, ó como decia San Clemente, en que aquel sólo dice el *qué* de lo pensado.

Cualitativamente, decimos, porque conocer científicamente no es principalmente saber más cosas, sino un modo superior de saberlo mismo que sabemos. Al igual del geómetra el tapicero para hallar el area de un pararelógramo multiplica la base por la altura, pero el primero no sabe que esta propiedad está fundada en la naturaleza del polígono y últimamente en las propiedades esenciales del espacio en que la demuestra, aquel sabe *que es* éste sabe además *por qué es*.

El conocimiento científico no se distingue por consiguiente, principalmente del precientífico en la estension sino en la profundidad, pero al profundizar apreciamos nuevas relaciones y en este sentido conocemos tambien cuantitativamente más.

El segundo nos dice lo que es *para nosotros aquí, y ahora y hasta cierto punto* no lo que *será en sí, siem-*

pre y para todos, ni si seguirá siendo; puede darnos una presuncion, una probabilidad á lo sumo, jamás una seguridad completa.

Por eso Platon comprendia todos los grados del primero (conocimiento sensible, creencia, opinion) bajo el nombre comun de opinion, δόξα á diferencia del conocimiento reflexivo, del conocimiento bajo principio á que denominaba νόησις (ciencia). Aquel no dice lo que el objeto es, sino como *aparece* ó *parece* al sujeto. Expresa, pues, no una relacion esencial entre el sujeto y el objeto del conocimiento, sino una relacion temporal entre sus estados. No pensamos, por consiguiente, en *unidad de conciencia*, sino en relacion á un estado de nuestra conciencia. Y como estos estados pueden variar, las opiniones, las creencias y demás estados análogos suponen por lo ménos la posibilidad, áun para el sujeto mismo, de otras creencias y opiniones, que este puede cambiar de opinion *(sapientis est mutare consilium)*, que para él las opiniones puedan ser verdaderas y falsas.

Ante quién apelarás de mi sentencia? preguntaba Alejandro á una mujer que se quejaba de un fallo injusto que aquel habia dictado estando ebrio, ante Alejandro ayuno le contestó ésta. *Resuelva Vd. en conciencia, lo dejo á su conciencia*, fraces que solemos pronunciar

después de haber expuesto una opinión contraria á la sustentada por aquel á quien nos dirigimos, nos muestran suficientemente el carácter mudable de la opinion.

Hasta la tenacidad con que nos aferramos á ellas, la repugnancia y pereza invencible á reindagar sobre lo que llamamos *nuestras creencias* á considerarlas bajo aspectos diferentes de aquel que nos ha movido á aceptarlas muestran que cuando opinamos no sabemos racional, objetiva, líbremente, sino subjetiva y presuntivamente pues repugnamos la razon que ha de confirmarnos en ellas volviéndolas á pensar.

Si no hubiera más conocimiento que la opinión, las cosas serían como á cada uno le parecieran, no cabría la distincion entre la opinion verdadera y la falsa, no habría por qué mudar de opinion, pues si mudamos de opinion es porque presumimos que la que desechamos no es verdadera.

Mas la verdad ó falsedad de lo creido ú opinado no pensamos que depende de la sucesion de opiniones ni áun de que lo creamos ú opinemos, sino de la conformidad entre lo que el objeto es en nuestro pensamiento (lo que pensamos de él) y lo que es en sí mismo. Depende, por consiguiente, de su conformidad á un conocimiento superior, que la opinion y la creencia suponen, del conocimiento entero, del conocimiento científico. Así las opiniones pueden ser várias, la ciencia y la verdad es una.

Pregunta Sócrates á Gorgias en el diálogo de este nombre:

Sóc.—¿Crees tù que saber y creer que la ciencia y la creencia sean la misma cosa ó cosas diferentes?

Gorg.—Por lo que á mí toca, creo que son cosas diferentes.

Sócr.—Tienes razon en creerlo y fácilmente te convencerás de ello de este modo: Si alguno te preguntara si hay, ó Gorgias, creencias falsas y verdaderas, imagino que contestarás que sí.

Gorg.—Seguramente.

Sócr.—Pero por ventura hay tambien una ciencia falsa y otra verdadera?

Gorg.—De ningun modo.

Sócr.—Es pues evidente que saber y creer no son la misma cosa.

La opinion respecto á la ciencia, dice Aristóteles, es como un estado de enfermedad; cualquiera que sea su objeto, la persuasion que nos produce puede ser reemplazada por la persuasion contraria.

Estado de enfermedad en efecto que consiste en el estancamiento, en la cesacion á lo menos temporal de la vida de la inteligencia; debemos opinar para llegar á saber, no para negarnos á saber. Como estado parcial de nuestra conciencia no podemos quedar en él sin violentarnos, sin renegar de nosotros mismos, de ahí, unas veces el carácter estrecho, cerrado, intransigente de la

opinion, otras la veleidad insustancial con que pasamos de unas á otras no pudiendo quedar fijos en ninguna.

Y esto vale aún de la opinion y de la creencia verdadera. Creer es saber sin saber por qué sabemos, ó al ménos por motivos exteriores á lo sabido. Opinar es saber sin estar seguros de lo sabido. Luego la creencia y la opinion quedan siempre pendientes del conocimiento científico, como pensaba Platon.

Véase como distingue éste, en el Theeteto, el juicio verdadero de la ciencia.

Sócr.—Dime de qué manera la definiremos sin ponernos en el caso de contradecirnos.

Theet.—Como ya hemos intentado definirla, Sócrates; porque no nos ocurre otra cosa.

Sócr.—¿Qué decíamos?

Theet.—Que la ciencia es el juicio verdadero. El juicio verdadero no está sujeto á ningun error, y todos los efectos que de él resultan son bellos y buenos.

Sócr.—El que sirve de guia en el paso de un rio dice, Theeteto, que el agua misma indicará su profundidad. En igual forma si entramos en esta discusion quizas los obstáculos que se presenten, nos descubrirán lo que buscamos, mientras que si no entramos nada se aclarará.

Theet.—Tienes razon, sigamos pues y examinemos la cuestión propuesta.

Socr.—El asunto no reclama un largo examen. To-

do un arte nos prueba que la ciencia no consiste en eso.

Theet.—¿Cómo y cual es este arte?

Sócr.—El de los hombres de más nombradía por su saber que se llaman oradores y hombres de ley. En efecto, por medio de su arte saben persuadir, no á modo de enseñanza, sino inspirando á sus oyentes el juicio que les parece. ¿O bien crees tú que haya maestros bastánte hábiles para poder, mientras corre un poco de agua, instruir suficientemeute sobre la verdad de ciertos hechos á hombres que no los presenciaron, ya se trate de un robo de dinero ó ya de cualquiera otra violencia?

Theet.—De ningun modo, lo único que pueden hacer es persuadirlos.

Sócr.—Persuadir á alguno; no es en cierto modo hacerle formar un juicio?

Theet.—Sin duda.

Sócr.—No es cierto que cuando los jueces tienen una persuación bien fundada sobre hechos que no pueden saber á menos de haberlos visto, juzgando en este caso solo por la relación de otro, forman un juicio verdadero sin ciencia y están persuadidos con razon, puesto que han juzgado bien.

Theet.—Sin duda.

Sócr.—Pero, querido amigo, si el juicio verdadero y la ciencia fuesen la misma cosa nunca juzgaría bien ni aun el juez mejor estando desprovisto de ciencia. Resulta pues, que el juicio verdadero no es la misma cosa que la ciencia.

La opinion y la creencia como tales no dicen

más que lo que es para mí, aquí y ahora, no lo que es sobre toda opinion siempre y para todos, *es al conocimiento como la imágen al objeto.* Por eso enseñaba Sócrates que la verdad no se asienta en las várias opiniones de los hombres, por autorizadas que éstas sean, *(contra todos estos testimonios yo no he de oponerte más que uno solo, pero ese ha de ser el tuyo mismo)*, sino en lo que es constante, absoluto, permanente, universal y eterno.

La inseguridad acompaña siempre á las más firmes opiniones, nadie dejaria de cambiar la opinion de que estuviese más convencido, por una verdad demostrada. Esta inseguridad consiste en que en la opinion no conocemos más que hasta cierto punto, bajo tales ó cuales relaciones. Pero estas relaciones no pueden mantenerse en el pensamiento si no son reales, si seguimos pensando el objeto. Cuando dirigimos todo nuestro pensamiento á todo el objeto, toda vista incompleta desaparece como los contornos indecisos de la figura cuando la colocamos en un foco de luz. Esta necesidad del pensamiento tan bien reconocida por Sócrates, es lo que dá á la ciencia el carácter de unidad, eternidad y universalidad de que la opinion carece. El remedio contra el error no está, pues, en negarse á pensar, sino en seguir pensando.

Esta deficiencia del conocimiento simple y aún del relativo externo, se manifiesta en el juicio de relacion que los acompaña (no siendo nunca acep-

tados sino á título provisorio que exige siempre una ulterior y superior comprobacion) en la duda que al ménos siempre es *posible* en este estado del pensamiento. La duda no significa, pues, la negacion del conocimiento (lo que seria contradictorio siendo ella misma conocimiento) con lo que la duda misma quedaria deshecha, sino la insuficiencia del conocimiento actual, que impide que nos estanquemos en él. En este sentido decia Kant que la lectura de las obras de Hume le habia hecho despertar del sueño dogmático en que yacia, y Fichte que el que no ha dudado no ha recibido el bautismo del filósofo. Pero no es posible comenzar por la duda porque ésta es un estado entre-relativo del pensamiento, que dice que el actual no nos basta y presentimos otro superior.

La duda de que nos ocupamos aquí no es la aparente, única de que de ordinario se ocupan los tratados de lógica y que consiste en la hesitacion producida por la oposicion de dos términos, uno de los cuales no tiene más valor que el que le da la falsa posicion de nuestro pensamiento; por ejem. ¿soy de vidrio? y que concluye en averiguar la insubsistencia de este término, en que *no habia razon para dudar*. La verdadera consiste en la oposicion de términos igualmente reales y opuestos; p. ejem. ¿soy yo espíritu ó cuerpo? la que no puede terminar en la afirmacion exclusiva de uno de ellos,

sino en un término superior en el que se demuestre la verdad parcial de cada uno, en el ejemplo citado soy hombre. Esta duda no nos deja como estábamos antes de dudar, sino que nos lleva á resolver las dos contrarias afirmaciones, *tésis contra tésis, anti-tésis*, en una afirmacion contentiva de ambas *síntesis*. Por lo demás, no podemos comenzar por la duda, porque para dudar es preciso dudar de algo, ni la negacion de la duda es absoluta, pues entonces tendríamos que dudar de la duda misma, no dice que el conocimiento de que dudamos no es conocimiento, sino que es conocimiento imperfecto, insuficiente, que no podemos descansar en él, que estamos obligados á saber más. La duda nos ofrece, pues, un conocimiento intermedio entre la opinion en que siempre es posible, y la ciencia en que es imposible dudar.

Por el modo dicho llegamos al conocimiento de lo uno en el objeto, como contentivo de la variedad en que interiormente se muestra y se repite, al co nocimiento de las relaciones unitarias á que Platon daba el nombre de ciencia νοήσις, pero áun aquí puede ser considerado el objeto solamente bajo una relacion lo que segun él constituia la ciencia inferior, διάνοια. Mas áun en ésta no llegamos al conocimiento racional, al verdaderamente científico ἐπιστημή estando este conocimiento todavia pendiente de la demostracion del principio parcial en que se funda, descansando en la hipótesis de este

principio y no pudiendo explicarse tampoco él ni sus relaciones con las otras propiedades igualmente reales en el objeto, con las cuales y superiormente con el objeto es como la tal propiedad es y subsiste.

En las ciencias particulares el pensamiento se dirige á la unidad del objeto ó relacion que estudian, y en su presencia ven y á él refieren (demuestran) todo su ulterior contenido y por esto son ya ciencia; pero siendo su objeto particular queda en ellas indeterminado, indemostrado, pendiente, son algo de la ciencia, pero no son la ciencia.

El pensamiento racional es tambien pensamiento relativo. Que añade al pensamiento relativo.—El pensamiento racional es el pensamiento todo dirigido al objeto en su unidad, es el pensamiento en entera relacion á su objeto y, por consiguiente, el pensamiento racional es tambien pensamiento relativo. Pero mirando al objeto en sí mismo, en la relacion total, necesaria, única del pensamiento á él (razon) se sobrediferencia de todos los otros pensamientos relativos al mismo, que sólo lo consideran bajo una determinada propiedad, como el primer relativo, como el que expresa aquella relacion bajo de la cual se dan todas las otras relaciones y sin las que no ser an tales relaciones del objeto, el pensa-

miento no seria pensamiento del objeto, no sería pensamiento verdadero.

El pensamiento racional es tambien en primer lugar pensar el objeto (no agotarlo enteramente en todo lo que es y como es cognoscible, lo que no es posible al hombre) sino que *presente* el objeto todo en su unidad, seguimos pensándolo en referencia y relación unitaria, interna, sistemática, como es, en la unidad de todas sus relaciones. Es pues el pensamiento racional, pensamiento y pensar en relación. Mas á diferencia, ó mejor á sobre-diferencia del simplemente relativo, es el primer relativo y piensa al objeto en primera total relación como fundamento de sus propiedades y sostiene en esta primera relación y sobre-correlación el pensamiento del objeto sobre todos, entre todos y en todos los pensamientos puramente particulares acerca del mismo, guardando siempre su primer lugar en cabeza de todos los pensamientos relativos que nos lo muestran, ya de este lado ya de aquel. Para ser el pensamiento racional, esto es el primer relativo y mantenerse como tal en todo el pensar de éste, necesita partir pensando, no de alguna relación ó referencia, de tal ó cual aspecto, sino inmediata y originalmente de la consideracion y vista *presente* del objeto en su unidad (que en el pensar relativo es tácita) y en esta consideración y vista total necesita mantenerse, estarse, constarse y hacerse cargo en todos los pensamientos relativos acerca de su objeto, como la relación primaria normal ó la razon y racionalidad de todas las relaciones del objeto, siendo como el alma del pensamiento.

Primera oscuridad del pensamiento racional y razon de ella.—Inmanencia de la racionalidad en nosotros.—No nos suele ser claro el concepto del pensamiento racional, no por defecto de él sino porque venimos en nuestra historia y educacion intelectual desde el pensar relativo, distraido, sensible.

Y así, solo gradualmente y no sin propia duda, lucha y contradicción se eleva el hombre, desde el pensamiento inmediato anejo al sentido y mediante la reflexión al pensar comun abstracto, y de éste al racional relativo ó secundario, y por último al racional puro ó primario; porque la más íntima razon nuestra es, que el hombre es propio tal en vivir y pensar, y hace estado y asiento en cada acto, y ve, y conoce y quiere todas las cosas en razón otra vez con este su propio estado y propio modo de ser y de pensar cada vez. Y así le parece como cosa de invencion y estraña novedad y hasta inaccesible para él esta gradación y términos de su propio pensamiento.

Pero en su carácter fundamental y como germen se revela invenciblemente la racionalidad en todos los hombres, segun lo acabamos de ver. La Filosofía sólo trata de reconocer esta nuestra racionalidad natural, de entenderla, de verificarla en todo nuestro conocer segun nuestro estado de cultura, el propio y el comun con los contemporáneos.

Por todo lo dicho se vé que el pensamiento racional no es un mero nudo pensar sin más determinacion sabida, como es el pensar en el niño ó lo son los innumerables vagos pensamientos que nos ocurren en el dia sin enlace ni conexion seguida de discurso, ni el pensar en abstracto sin un particular determinado contenido, como es el llamado comunmente general (idealidad) ni el mero pensar relativo del objeto (por referencia interior ó exterior ó compuesta de una y otra) pensando siempre *acerca* del objeto, no pensando el objeto, sino que, siendo y con ser el pensar en relacion comprensiva de todos los antedichos modos, es justa y propiamente *sobre* todos el pensar en primera relación del objeto y para ello está siempre en vista y consideración presente del objeto en su unidad, sobre todas y en todas sus determinaciones, no meramente en ellas ó sin ellas.

III

Propiedades del pensamiento racional: 1.º es el sobre-pensar de todo pensamiento relativo.—Siendo el pensamiento racional el pensar en primera y fundamental relacion al objeto en su unidad, sobre, pero no sin toda particularidad del mismo, es el primero en la realidad (no es el tiempo de sabernos reflexivamente de él) de todos los actos y estados seguidos del pensamiento referentes al mismo objeto que al ménos implícitamente le suponen, es

el sobre-pensar y sobre-ver de todo pensamiento relativo.

El pensar racional es el pensar mismo de todo pensamiento relativo, pero en primera y fundamental relacion al objeto en su unidad. Todo objeto, por pequeño que sea es inagotable en sí mismo en particularidades y relaciones, y por consiguiente inagotable tambien en nuestro pensamiento acerca de él. Pide, pues, para ser pensamiento de tal objeto, el de la vista constante y permanente del mismo en su unidad á la que se vayan refiriendo y en la que se vayan integrando todas sus particularidades segundas. El pensar racional es pues un sobre-pensar y sobre-ver las particularidades, propiedades y relaciones, pensándolas en razón de su unidad en el objeto, como se dan y se componen en él bajo la razon constante y la definición de ser uno y el mismo sobre toda peculiar cualidad y relacion suya. Luego el pensamiento racional es primero en la realidad (metafísicamente) no en tiempo de sabernos reflexivamente de él (históricamente) y va sub-entendido, sepámoslo ó nó, en todo pensamiento; es el pensamiento del pensamiento νόησις νοήσεος, como decia Aristóteles.

2.º es el principiante y definidor, mediante y concluyente de todo pensamiento relativo.—Como toda propiedad no es sino en el objeto, en el comienza, en él se mantiene en relacion con las otras propiedades y en él termina (se define) el pensa-

miento racional es el principiante y definidor, mediante y concluyente de todo pensamiento relativo.

El objeto en el pensamiento puramente relativo es pensando mediata, no inmediatamente, es un nudo y neutro supuesto del predicado únicamente referido á él sólo por aquella propiedad determinada, en ella implícito y á ella *sujeto;* pero no visto en su entera propiedad y totalidad, como el determinante de todas sus demás propiedades, tanto como de esta, ni por lo mismo como el que da y funda aquella á que en el juicio es referido. Por eso en el conocimiento en relación, el objeto es puramente sub-entendido é implicado, como sujeto del juicio y mediatamente conocido; esto es, mediante la propiedad que expresa el predicado.

De aquí que la razón ó prueba de este juicio se toma de otros, y otros igualmente segundos y particulares sobre el mismo objeto que quedan siempre referidos á un tercer término, determinado como el primero bajo otra y otras propiedades suyas indefinidamente.

Aclaremos esta doctrina con un ejemplo. Sea el juicio relativo, Yo conozco. En este juicio, el Yo es conocido y calificado por su propiedad de conocer, pero fuera de ella el Yo no entra en el juicio por ninguna otra propiedad suya, ni tampoco como el fundante y determinante de ésta como igualmente de todas sus otras propiedades con ésta y sobre ésta, ni menos como término de objeto propio entero en su unidad, como Yo absolutamente cierto para mí y presente en mi conciencia sobre todas mis propiedades. Entra, pues, como término en sí nudo, como sujeto no de sí y en sí, sino sujeto de la particular propiedad ó atributo del juicio,

como un tercer relativo á la propiedad de conocer bajo el concepto general (tercero) que nos formamos por abstracción, de tal propiedad y que atribuimos al Yo en general tambien; entra, pues, como término generalizado, noción, bajo la razón general del conocer, que es aquí la base del juicio. De aquí que cuando intentamos demostrarlo en otros sus iguales ó gradualmente superiores é inmediatamente en el sujeto mismo, acudimos á vagos é indefinidos juicios, llamados de sentido común ó á hechos y juicios más particulares todavía interiores ó externos, que suponen todos lo mismo que se quiere probar; Yo, el conocer, los términos, la relación entre ambos, ó acudimos á juicios mediatos abstractos que no alcanzan á lo que se quiere probar y todos proceden en indefinida relación y quedan siempre pendientes ya de un lado ya de otro. Ninguno es terminante como éste, preciso, ni racional é inmediato en él; ninguno principia, media y concluye. Y la razón és que no venimos á semejante particular relativo juicio desde el sujeto inmediatamente, sino al revés desde el predicado al Yo.

Luego todo pensamiento y juicio en relación sobre un objeto, es siempre un pensamiento y juicio medio y nos da solo un medio conocimiento siempre pendiente y necesitado de otro bajo las preguntas: ¿De qué principio y razón parte y en qué se funda la propiedad que este juicio atribuye á tal objeto? ¿Cómo se fundan y conciertan en la cópula ó forma del juicio? ¿En qué último conocimiento del objeto concluye y termina definitivamente, en qué acaba y va á parar la propiedad conocida en él respecto á las demás propiedades sus iguales ó superiores y respecto al objeto mismo como todo pro-

pio en su unidad, á su esencia y naturaleza?

Y pues que ningún juicio parcial ni áun infinitos juicios de particularidad pueden contestar estas preguntas, sólo el pensamiento racional (bajo los caractéres indicados) es el que da principio, medio y conclusión á todo pensamiento relativo.

3.º—El pensamiento racional es el director, medidor y ordenador del relativo.—Siendo toda propiedad en el objeto, sólo en el pensamiento de este puede verse derechamente, sosteniéndose respecto de las otras y manteniéndose en sus determinaciones, hallar su común medida con las demás y reconocer el orden y lugar cierto que le corresponde entre todas y con todas en razón de la unidad del objeto de que forma parte y por tanto solo el pensamiento racional del objeto es el que da dirección medida y orden á todos los pensamientos relativos á él.

Entendemos por pensamiento director el que sostiene formalmente el pensamiento entre su principio y su fin, como acción y actividad para conocer, no venida como de fuera, sino interna en el pensamiento, que lo mantiene en todo su camino en pura atención del objeto hasta concluir en un conocimiento cierto de todo ó parte de él, que es el fin del pensamiento.

Medida es la cualidad de ajustarse el pensamiento en cada acto y en toda su actividad hácia el objeto, ade-

cuadamente á lo que en cada uno de aquellos se debe pensar, en conformidad siempre y cada vez con su objeto, según lo que entonces conviene, sin exceso ni falta, sin anticipación ni retardo en el sujeto respecto á lo por pensar desde el principio hasta el fin.

El órden consiste en que cada acto pensante sea el que en aquel punto corresponde pensar inmediatamente despues de todos los relativos precedentes y ántes de todos los relativos siguientes. Y pues cada objeto es inagotable en propiedades determinadas y éstas pueden ser de superioridad, igualdad ó inferioridad con otros objetos, y de unas con otras en el objeto dado, el pensamiento ordenado debe guardar, pensando, esta misma gradación de las propiedades y relaciones, así interiores como exteriores, como guarda en cada una el orden de sus actos.

Sentado esto, es visto que solo el pensamiento racional da dirección, medida y orden á todo pensamiento relativo, porque mira y considera el objeto todo propio en su unidad y en su individualidad, mientras que el relativo, aunque se refiera al objeto como el sujeto de quien se habla en cada juicio de relación, mira directamente solo á la particular propiedad interior ó exterior que considera, y por consiguiente no mira ni piensa directamente las otras propiedades particulares, ni el objeto en la unidad de todas. No está, pues, á la vez que en él mismo, en los demás pensamientos derecha, adecuadamente consigo, bajo la unidad del todo, antes bien en su pura propiedad y juicio de relación los excluye, los deja de pensar y conocer. Por esto ningún pensamiento ni juicio relativo puede por sí solo regirse en recta dirección con los otros sus iguales al conocimiento to-

tal, final del objeto, ni medirse ajustadamente con ellos, según el todo del objeto mismo, ni reconocer su lugar cierto y orden entre todos, porque directamente no mira ni conoce las demás relativas propiedades, ni el todo, sinó solo aquella particular que expresa el predicado del juicio.

Esta dirección, medida y orden de cada pensamiento relativo con los demás en el todo pertenece al que, considerando el mismo objeto que todos los particulares, es á la vez de cualidad superior á ellos, siendo *racional* en razon constante del objeto en su unidad, y de aquí en primera relacion determinante (dirección, medida, órden) de todos y de cada uno los pensamientos puramente relativos sobre aquél.

4.º—El pensamiento racional es el inspector y circunspector, y por lo tanto, el continente y comprensivo de todo pensamiento relativo.—Mirando el pensamiento racional el objeto en su unidad desde ella mira como desde su razón y fundamento á cada una de las propiedades del mismo, y abrazándolas todas, ve á cada una desde las otras y en lo tanto está en ellas y sobre ellas interior y exteriormente; es, pues, el pensamiento racional, el inspector y circunspector y en lo tanto el comprensivo y el continente de todo pensamiento relativo.

Llamamos inspeccion la vista de otro y áun de sí mismo, como de superior á inferior, con vista por esto más clara para revisar y examinar lo inspeccionado, y por

circunspeccion la vista desde alrededor hácia y hasta aquello de que se trata, mirando como es y aparece desde todas sus relaciones. Y pues cada cosa se contiene á sí misma, 1.ª en lo propio que es, 2.ª en la totalidad de sus relaciones, de aquí que el pensamiento que sea el inspector y circunspector de otro, es tambien, y por esto mismo, el continente y comprensivo de este otro.

Todo pensamiento relativo mira sin duda á su objeto, y á él se refiere de un modo general y mediato, pero no mira ni se refiere en primera relacion, ni viene derechamente desde la unidad propia y total del objeto por todos sus grados hasta el mismo objeto en la relacion considerada, sino que lo mira y piensa desde luégo bajo alguna determinada propiedad y particularidad, y como sujeto á ella (el sujeto del juicio) y segun ella particularmente visto y conocido.—De donde se sigue que el pensamiento y juicio de relacion no es en la relativa particularidad que conoce (y en la que está contenido y como encerrado) reflexivo de sí, no es en sí mismo inspector de sí mismo, (lo que supondria una base de reflexión sobre su particularidad) ni puede reveerse como hácia sí y la propiedad que conoce desde todo el rededor derechamente, con total y omni-relativa circunspección (lo que exigiría tambien otro término y punto de vista más total que contuviese la relativa particularidad de lo pensado.)

Luego las dos propiedades antedichas exigen un pensamiento y juicio superior á cada juicio relativo, y áun á la suma de todos los juicios relativos, exigen el juicio racional del objeto, en el que éste es considerado en su unidad y en razon de ella como el determinante de todas sus propiedades, y de cada una entre todas y

con todas en razon *concluyente* otra vez del objeto mismo.

5.º—El pensamiento racional es el necesario á todos y el necesitado de todos.—Abrazando el pensamiento del objeto en su unidad el de todas las propiedades del mismo es el supuesto único, común, en que mantienen su sér de tales, se afirma igualmente de todas, es el necesario á todas y en cuanto cada una de ellas lo afirma en su particularidad, es el necesitado de todas.

Entendemos por necesario lo relativo á otro, pero relativo, como lo uno y único para con éste en relación, lo que está y se há en unidad (y unicidad) de relacion con otro, el único de todos para él. Y pues hemos entendido por pensamiento relativo aquel en que el objeto es considerado como sujeto de alguna particular propiedad suya, y segun ella es directamente cualificado (conocido en el juicio), decimos ahora que el pensamiento racional del objeto es el necesario á todos los relativos del mismo; esto es, que sin él ningun pensamiento relativo se sostiene como tal en su relacion ni *interiormente*, definiéndose y determinándose, ni *exteriormente*, sosteniendo y probando la relativa propiedad que afirma con otras y entre otras propiedades exteriores á ella, pero con ella igualmente interiores (co-propiedades) del mismo objeto, sino que declina y cae en indefinida relacion y abstracta idealidad y el objeto mismo, declinando sucesivamente de puro relativo en *abstracto*, deja de ser pensado como objeto *propio*

y entero en su unidad y todo tal en su individualidad (muere temporalmente en el pensamiento).

En efecto, sólo el objeto es el uno y único relativo como él ó necesario á todas sus propiedades, determinaciones y relaciones; el único en todas, para todas, entre todas, dado y presente en unidad y de un modo, necesariamente. Ningun otro que él y ninguno como él se refiere á las propiedades que él tiene y sostiene como suyas, en cuanto es el supuesto único y el comun (el fundamento) de ser las propiedades tales y de tal modo como suyas, en quien todas recaen, á quien todas se atribuyen y en quien sostienen su ser de tales (su concepto real) y son como tales, pensadas y conocidas. Y como cada propiedad está con otra no en relacion única y exclusiva, sino comun con las otras propiedades, sólo el objeto uno, propio, entero y sujeto determinante de su interioridad, está con todas y cada una en relacion una y única (igual y constante y sustantiva); es el necesario á todas y sobre todas.

Luego sólo el pensamiento racional que considera cada propiedad, no como la única que determina y cualifica al objeto (en juicio particular) sino como primeramente determinada y cualificada por el sujeto comun de ellas y de todas, supuesto y fundamento en su propiedad de sus diversas propiedades es el pensamiento necesario á las mismas y al pensar relativo de ellas, para que cada una y todas sean conocidas en su verdad en el objeto (su verdad primera racional) y en su verdad relativa con las demás y para que sea ultra-determinada y ultra-definida interiormente y pueda ser definida en relacion (co-relacion) con las otras y con el sujeto comun de ellas.

6.º—El pensamiento racional es el total del objeto.—Siendo el pensamiento racional el que desde la unidad del objeto mira al conocimiento de sus propiedades determinadas, sosteniendo la vista de aquella unidad en todas, con todas y sobre todas estas propiedades á la que las va refiriendo y en la que las va integrando, es el pensamiento total del objeto.

Entendemos por pensamiento total aquel que, de parte del sujeto, se sostiene y contiene todo en sí y lleva consigo toda su actividad hácia lo pensado, el pensamiento que dice cuanto es de parte del sujeto abierto hácia lo pensado, ó positivamente presente de sí consigo (aunado y recogido en sí) en razon de lo pensado con constante entera intencion y atencion hácia ello, procediendo de cada acto entero de pensar enteramente á otro, recogiendo y conteniendo en esta integridad de nuestro pensamiento todos sus sucesivos actos ó momentos de atencion, y convirtiendo toda distraccion en esta positiva atencion hácia el objeto, manteniendo esta integridad de nuestro pensamiento y atencion en razon de lo pensado como ello es, á saber, de la totalidad del objeto (todo por el objeto) y todo este de-determinado objeto el uno y único como es. De modo que el pensamiento de totalidad es de parte del objeto el pensamiento de todo el objeto totalmente pensado, no segun alguna parcial objetividad, p. ej., como objeto inmediato del sentido, materialmente, ó como objeto puro del entendimiento que el pensamiento racional resume y auna sobre-pensando el todo en cada parte y sujetando

(en el pensamiento) cada parte y partes unidas al todo en coordinada, subordinada ó superior relacion, siendo y constándose y mostrándose en todas ellas el mismo y todo en su unidad y el único tal como es en su individualidad.

7.º—*Distincion bajo el pensamiento total del general y particular del objeto.*—Distínguese pues el pensamiento racional como el total y totalmente individual del objeto del general (conocimiento de lo común sin la particularidad) y del particular (conocimiento de lo determinado sin lo general) que solo en él tienen su razón y que sin él serán inexplicables.

Entendemos por pensamiento general del objeto el pensar del mismo, excepto su contenido de particularidad é individualidad; es decir, del objeto como puro, comun á sus partes sin determinacion, sin limitacion de su generalidad. Es pues, el opuesto relativo del pensamiento particular que considera lo determinado sin el todo, y en rigor lógico lo determinado y particular sin lo que se determina y particulariza, como éste lo es de aquél: ámbos abstraen, aunque de contrario modo, una parte de él, dejan de pensarla y en rigor lógico la niegan, dividen el objeto intelectualmente, rompen su unidad, no llegan por tanto á la realidad toda, ni á la racionalidad con que el objeto es como todo en su unidad toda su particularidad, es decir, no se ponen en toda la razon del objeto; tienen solamente un valor

subjetivo y reflexivo en nuestro pensamiento (valor lógico) en cuanto, para llegar á la realidad y razon real del objeto, gradualmente, comenzamos pensando cada particularidad objetiva, en su distincion de las demás, á fin de reconocer luégo la union de esta misma distincion en la unidad del todo. Y lo mismo sucede, aunque en razon inversa del pensamiento de lo particular. En ambos casos no estamos aún en la verdad real, ni en el pensamiento entero del objeto, sino en una reflexion y operacion nuestra preparatoria para aquel conocimiento.

El pensamiento racional como dirección entera del pensamiento á su objeto es pensamiento inmediato y en cuanto pensamiento entero de todo el objeto conocimiento adecuado que lo distingue por tanto del general, como el general del general y del particular como el verdaderamente particular, siendo por consiguiente el total y totalmente individual sobre uno y otro y el mediador legítimo entre ambos.

El pensamiento de totalidad no es pensado por otro tercer pensamiento, sino total y primeramente en él y por él en pura percepcion reflexiva, y en esto halla precisamente su prueba, no pudiendo ser probado por otro. Se conoce de parte de sí mismo, como propia actividad pensante *inmediata* consigo, *clara* en su inmediatividad y de parte del objeto como pensamiento de todo el objeto, adecuado con él, conocimiento *verdadero*.

Cómo se distingue el pensamiento de totalidad del

general y del particular.—El pensamiento de totalidad se distingue del general en cuanto es el totalmente general, ó el general de lo general, ó el general en unidad, no general nudo y abstracto, que abstrayendo ó procurando abstraer toda determinacion, reduce el objeto presuntivamente en nuestro pensamiento al pensamiento neutro y en sí contradictorio de *algo* y *nada* determinado (Hegel) y así mismo del particular, en que es el totalmente particular el que abraza toda particularidad, no particular nudo y abstracto y con esto negativo de su correlativa particularidad, con lo que cae en pura informalidad, é indiferencia áun de sí mismo, en nombre vacío ó en materialidad sin forma ni formalidad de pensamiento, en no-pensamiento ó en pensamiento de nada ni áun de lo mismo que dice que piensa, lo material, la materia, *el materialismo.*

El pensamiento racional es el total y totalmente individual del objeto sobre lo general y el particular y el particular y el mediador legítimo de uno y otro.—El pensamiento racional, moviéndose sin duda al conocimiento determinado del objeto en sus relaciones y relativas propiedades, ya sean interiores, inmanentes, ya exteriores, transcients, ó comunes y generales con otros objetos (generalidades), sostiene y mira en ambas direcciones intelectuales á la razon entera del objeto, como todo y propio de sí en unidad y el único tal en su individualidad, y por consiguiente sostiene sobre todas las relaciones pensadas y conocidas la razon constante de ser el objeto de todas ellas en su unidad como el sujeto de las mismas á quien pertenecen y en quien recaen: y segun esto trae y retrotrae tanto el pen-

samiento general como el particular á la propiedad, totalidad y unidad del objeto, juntando bajo él uno con otro ámbos términos y direcciones relativas de pensarlo. No tienen, pues, el pensamiento general y el particular toda la verdad de lo pensado, sino cuando y en cuanto son sujetados uno y otro y sobre-referidos á las relaciones totales y constantes del objeto en otros tantos juicios racionales sistemáticamente (relativa y sobre relativamente en unidad.)

De lo dicho se sigue que todo pensamiento y direccion particular se acompaña formalmente, á lo menos de una manera tácita, mediante el pensamiento racional; esto es, mediante las razones constantes, siempre presentes y siempre válidas (unidad, propiedad, totalidad del objeto) del pensamiento general del mismo y de sus generales relaciones, y concierta con él en su misma particularidad, con distincion, pero sin division ni abstraccion empírica (irracional) de lo general en lo particular. Y así mismo el pensamiento general en sus relaciones, ó propiedades de relacion exterior, procede mediante el pensamiento racional, acompañándose (sepámoslo ó no) de la particularidad y particulares propiedades del objeto generalizado, combinándose y concertándose sistemáticamente con ellas, sin caer aquél en formal abstracta *idealidad*, ni éste en empírica insignificante *materialidad*, *mediando* en todo ello el pensamiento racional, sin perder ni menguar, por lo tanto el pensamiento general de su carácter puro, libre y comun, ántes confirmándolo y regulándolo, ni el particular de su carácter inmediato é intuitivo, ántes bien ganando en cada paso direccion cierta y valor formal en la totalidad de las propiedades del objeto.

IV.

Idea ó conocimiento prévio de la ciencia.—Sus propiedades reales y formales.—Hemos hallado que el conocimiento racional ó científico, y por consiguiente, la ciencia, debe de ser el conocimiento entero ó pleno. La ciencia, debe de ser, pues: 1.º Conocimiento pleno del objeto, ó sea que éste se manifieste en el pensamiento, cuanto en el pensamiento cabe, que el pensamiento sea enteramente pensamiento del objeto y que todo el objeto sea pensado, que sean completamente adecuados uno á otro *(adecuatio intellectus rei)*, que sean uno y el mismo ántes, en y sobre, pero sin borrar la distincion del pensamiento á lo pensado, *conocimiento verdadero*. 2.º Que sea entero conocimiento del objeto para el sujeto, que sea enteramente claro y visible (evidente) el objeto en el pensamiento, produciendo la inquebrantable seguridad del sujeto en lo pensado, *conocimiento cierto.* A la pregunta ¿que debe de ser la ciencia? puede, pues, contestarse que debe de ser el *conocimiento verdadero y cierto.*

Obsérvese que aquí tratamos de la ciencia, según su

idea, de lo que la ciencia debe ser, no de la ciencia que tengamos ó podemos tener, en cuyo sentido distingue Platon la ciencia en sí, (sabiduría) de la aspiración humana á ella (filosofía).

Hallamos aquí tambien una gradación ideal entre la falsa opinión ó conocimiento inadecuado del objeto ante el sujeto, la recta opinión conocimiento adecuado del objeto y la certeza conocimiento adecuado del objeto para el sujeto. Y á poco que reparemos encontramos que el conocimiento no es tal conocimiento sino en cuanto y hasta donde el objeto nos esté presente por su verdad, y que la certeza si no ha de ser temporal y mudable apariencia de certeza, vana y falsa certeza exije la presencia real del objeto, su verdad. Solo podemos estar seguros de lo verdadero y solo conocemos como verdadero aquello de que estamos ciertos. No es, pues, la ciencia, en su contenido, un conocimiento entre otros, ni áun el superior, sino el conocimiento en su plenitud, la plenitud del conocimiento.

Por esto todo conocimiento incompleto, creencia, probabilidad, hipótesis, no puede formar parte del contenido de la ciencia. No negamos con ello que éstos no sean conocimientos ni afirmamos que sean errados y deban desecharse, lo que decimos és que es preciso que se completen para que puedan honrarse con el nombre de conocimiento científico.

Si nos preguntamos ahora cómo la ciencia es conocimiento verdadero y cierto, encontramos que si la ciencia es el conocimiento en su plenitud, no hay más conocimiento que el conocimiento, no hay

más ciencia que la ciencia, la ciencia es formalmente *una*.

Esta unidad de la ciencia debe darse en el sujeto, en el sujeto y en la relación. En el sujeto como un pensamiento que abrace y contenga en unidad todo pensar particular (principio subjetivo ó formal) en el objeto como una realidad que abrace y contenga toda realidad (principio objetivo ó material); en la relación misma como la propia unidad del pensamiento y lo pensado, en la que uno y otro están unidos y presentes, como el que conoce y lo conocido, en la unidad del conocer, en la que cada uno se afirma como el mismo que el otro, manteniendo su propiedad solo en la relación, como sujeto y objeto (principio rcal).

Esta propiedad de la unidad de la ciencia, es la que ordinariamente se expresa diciendo que la ciencia ha de tener un principio.

Bajo esta base podemos resolver, aunque por ahora no más que presuntivamente, la antitesis al parecer insoluble entre el principio formal (lo que es principio en nuestro pensamiento y para nosotros) y el material (el principio en sí de las cosas) que ha llevado lógicamente á admitir una verdad formal y una verdad material, como si cupiera una verdad de lo que no es. De una parte, el objeto no sería tal objeto si no hubiese un sujeto que le contemplara ó como lo formula Schopenhauer «No hay objeto sin sujeto,» la realidad en cuan-

to es conocido cae bajo el principio del conocimiento.

Pero el conocimiento á su vez es una relacion, una propiedad, algo que es y bajo este aspecto cae bajo el principio de la realidad hay un principio insconsciente é incognocible de conocimiento.

Esta aparente díficultad se desvanece cuando ma atentamente la examinamos, la realidad cae bajo el principio del conocimiento solo en cuanto cognocible, el co. ocimiento cae bajo la realidad, bajo toda relacion, in-- clusa la relacion de conocer; esta misma, es una relaeion real, luego el princípio mismo del conocimiento es algo de real y pues que él abraza todo conocimiento y pensamos que el conocimiento se refiere á la realidad entera el conocimiento no es mas que la realidad refiriéndose, constándose y haciéndose presente á la realidad, su principio debe ser el principio de conocer. Conocemos las cosas porque son, no son porque las conocemos.

La unidad de propiedad de la ciencia se mantiene por toda ella en todo su interior: la ciencia es una y propia, y por consiguiente distinguible (discerníble) en su unidad. La ciencia forma, pues, interiormente una inagotable multitud de propias unidades, la ciencia es interiormente *vari*, ó forma interiormente una mùltitud de ramos científicos (ciencias particulares.)

Esta variedad de la ciencia debe darse á sí mismo en el sujeto, en el objeto y en la relacion. En el sujeto como una variedad de pensamientos que

lógicamente muestran su contenido, en el objeto como una variedad de seres y de sistemas de seres particulares (mundo), en la relacion como el conocimiento sostenido y sistemático de estos objetos ramos científicos ó ciencias particulares.

No es lo vario lo contrario sin mas de lo uno como si en la variedad no hubiera nada de unidad y donde la unidad fuera la variedad tuviera que desaparecer, siendo, por ejemplo, la unidad del cuerpo humano la negacion de todos sus miembros, la del espiritu la negacion de sus facultades y la del ser la negacion de sus esencias, y la variedad de tal naturaleza que entre varios hombres no hubiera nada de comun, nada de humano, y en las varias esencias nada de esencial. Excluyéndose estos dos conceptos no podrian mantenerse el uno frente al otro, para que el uno fuera el otro dejaria de ser, ó mejor dicho, cada uno destruiria al otro, no quedando subsistente ninguno de los dos.

¡Singular contra sentido en que cae la semi-reflxion del entendimiento abstracto, asegura de una parte que lo uno no puede pensarse sino por lo vario, ni lo vário sino por lo uno y al propio tiempo que no caben juntos el pensamiento de los dos! Ni juntos ni separados podrían mantenerse en el pensamiento, lo que claramente manifiesta que tal pensamiento no es pensamiento de su objeto, no es pensamiento verdadero.

Lo uno y lo vario se suponen ¿pero como se suponen? lo uno y lo vário son contrarios, ¿pero en qué se contrarian?

La variedad no puede afirmarse sin alguna unidad

en que la tal variedad sea y en que la unidad quede particularmente afirmada. Para que haya contrariedad es preciso que los contrarios sean, no hay contrariedad sino bajo la unidad del ser que cada uno de los contrarios manifiesta á su manera (hasta donde es.)

La contrariedad entre lo uno y lo vário no es por consiguiente la contrariedad absoluta, imposible y como imposible absurda de ser y de no ser, sino la relativa y subordinada, de ser antes y sobre toda distincion (uno) y en toda distincion (vário) *la variedad no es, pues, sino la unidad discreta.*

La unidad de la ciencia no excluye, por tanto, las ciencias particulares, sino las incluye, ni las ciencias particulares destruyen la unidad de la ciencia, sino la suponen, siendo ellas la ciencia misma de su particular objeto ó de una particular relacion.

Siendo la ciencia una é interiormente vária cada uno de los miembros de la variedad está condicionado por los otros y todos y cada uno fundados en el todo. Cada uno de ellos es, pues, lo que es en el todo y solo en él es visto racionalmente (en primera relacion), demostrado. La ciencia es, pues, interiormente demostrable. En este sentido debe entenderse la definición que Aristóteles daba de la ciencia, *lo que puede ser enseñado.* Mas significando la demostracion la relacion del principio á la consecuencia, es claro que todo puede se demostrado en la ciencia menos el prin-

cipio, ó mas claro, que en esta relatión el principio es *el demostrador*, la consecuencia (lo contenido en él) *lo demostrado*. Con lo cual no se dice que el principio sea menos verdadero, antes por el contrario, muestra en ello su verdad primera, no manteniendo la consecuencia su propia verdad respecto de las demas y áun de sí misma, sino en la verdad del principio.

Si la ciencia particular es el propio pensamiento de un particular objeto, solo puede mantener esta propiedad en relacion con los otros propios pensamientos de objetos igualmente particulares siendo con ellos, no sin ellos (sin lo que la propia particularidad desapareceria) afirmándolos desde él y siendo afimado desde ellos, siendo respecto de ellos mutuamente condicionente y condicionado.

Mas tales pensamientos, no son sino en el pensamiento, ni tales objetos sino en el objeto, ni son pensamientos de objetos particulares (conocimientos) sino en el pensamiento del objeto, en el conocimiento real. Todo conocimiento particular halla, pues, su relacion primera, su razon última, en el conocimiento absoluto, en el principio, solo allí es visto, en toda razon, demostrado. Asciende en la ciencia el conocimiento de razon en razon hasta una razon primera y desciende igualmente desde ella de razon en razon hasta uua razon última la mas cercana al objeto, concertando asi la vista del principio en lo particular (intuicion) con la vista de lo paruculared en el principio (deduccion) y mantenien-

do la interna unidad de este en la contínua union y compenetracion de los términos seriados (construccion.)

Se diferencia, pues, la ciencia de todo otro conocimiento en ser el conocimiento en plena razon de tal, un conocimiento demostrable, es como enseñaba Aristóteles *un conocimiento por causas.*

Mas no queda el principio fuera de toda demostracion como ageno á ella, como un supuesto, aunque necesario, sin otra garantia de su verdad, que la evidencia mas ó menos aparente, con que se presenta á la conciencia subjetiva, sino que el principio ha de ser la presencia real del objeto que satisface todas las exigencias del pensamiento, que visto nada deja por pensar, y es, por tanto, conocido, no como sin demostración, sino como es el demostrador absoluto.

Definicion previa de la ciencia.—Como á la doble relación de fundamento comun y mútua condicionalidad en que cada uno de los miembros científicos se encuentra en la unidad de la ciencia, ó sea á la ciencia sosteniendo y refiriendo su unidad en su interior y vario contenido (propiedades formales de la ciencia) es lo que ordinariamente expresamos con las palabras *sistema u organismo* (sistema del mundo, organismo del cuerpo humano, sistema nervioso, etc.), puede definirse préviamente la ciencia (segun su idea) *el sistema de conocimiento verdadero y cierto.*

No es, pues, el sistema una especie de artificio, mas

ó menos cómodo, para la esposicion ó el estudio, pero del que en rigor pudiera prescindirse *importándonos poco*, como decia un filósofo español contemporáneo, *no ser sistemáticos con tal de ser veraces*, sino que espresa la relacion real, y como real necesaria y única en que se dan orgánicamente los conocimientos en el principio, sin lo que no serian conocimientos racionales, en plena razon de sí y de su objeto, no serán conocimientos verdaderos. No hay pues en rigor mas que un sistema y de aquí el valor formal inapreciable del conocimiento sistemático, del conocimiento científico. Todas las ilusiones del pensamiento desaparecen cuando este se pone en forma, decia Kant, y en efecto, ningun conocimiento imperfecto puede desarrollarse sistemáticamente sin que acabe por no poder sostenerse en razon, sin que acabe por declarar que no era el pensamiento de aquel objeto. Tal es el auxilio poderoso que presta el Algebra en las Matemáticas, cuando despues de un cálculo perfectamente seguido nos lleva á una solucion imposible, acusándonos asi un error en los datos, tales es el auxilio mas universal que presta la Lógica, de que el Algebra no es mas que una aplicacion á todo lo que es materia de la ciencia. Danos, pues, la forma sistemática, esta base esterna, pero segura de crítica *todo sistema equivocado ó imcompleto, ó no ha de sostenerse sistemáticamente (ha de negarse formalmente) ó ha de concluir por negar lo afirmado como principio (ha de negarse materialmente.)*

Divisibilidad y divisiones de la ciencia.—Si la ciencia es vária en su contenido, como lo pide su propia unidad, es interiormente divisible, y la ra-

zon de dividir se ha de tomar del sujeto, del objeto y de la relación misma del conocimiento.

Cualquier aspecto que consideremos en una cosa puede dar motivo á una division, pero estas divisiones no serán racionales en razon entera de la cosa, sino solo relativas á la particularidad considerada y como tal particularidad solo en la cosa existe (y sino no sería de ella y la division á que sirviera de fundamento le seria equivocadamente atribuida) en solo en ella adquieren su caracter de verdaderas divisiones de divisiones, naturales, sino lo que solo serian divisiones arbitrarias y de artificio. Ahora bien, la ciencia no nos aparece como un ser, sino como una relacion, luego la razon de distinguir se ha de dar en los términos que las componen y en la cópula en que se unen.

En la ciencia plena, esto es, en la relacion absoluta entre el sujeto absoluto y el objeto absoluto del conocimiento, como el sujeto y el objeto no se distinguen más que en la relación en que están y permanecen unidos (ciencia inmediata), estas razones de dividir, como que se confunden, siendo el Ser mismo el visto y el vidente y la visión; Dios conociéndose, conoce todas las cosas que están en él. Esto mismo sucede aunque limitadamente en la conciencia humana en que el sujeto y el objeto de ella es el mismo, Yo. Pero donde quiera que el yo no sea el mismo Ser, el objeto ha de exceder al sujeto en realidad y no puede ser

inmediatamente visto, sino visto en su fundamento; esto es, mediante Dios (ciencia mediata). En él, y mediante él, aunque sin agotar nunca ese conocimiento (como lo hemos visto al tratar de las propiedades del conocimiento racional), pueden sin embargo, verse todas las cosas *(Videntes Deum omnia simul vident in ipso)* y por eso la ciencia humana, aunque limitada, merece tambien el nombre de ciencia, y Platon y Aristóteles aplicaban el nombre de ἐπιστήμη unas veces á la ciencia divina en oposición á la humana, otras á lo humana misma. En ésta es, por consiguiente, lo primero, de parte del sujeto, elevar su propia conciencia á su fundamento, á la unidad de todas las relaciones, á la razon, (Filosofía de la conciencia, Análisis, Ciencia analítica). Esta parte de la ciencia en cuanto inmediata para el sujeto y sólo para él (lo vemos en nuestra conciencia, y salvo Dios, nadie penetra en nuestra conciencia más que nosotros) es intuitiva y subjetiva, mostrable, pero no demostrable á los demás, y en cuanto halla el principio primero de nuestra conciencia en el principio de toda realidad y en ella la razon primera de nuestro ser, de nuestras esencias y relaciones, es inductiva, pero al modo de la induccion matemática,) no de la del naturalista), ó sea de la inducción platónica que ve en lo limitado (mediante la abstracción del límite, no

la abstracción de la realidad) lo ilimitado, en lo parcial lo todo.

«Su problema general, dice nuestro querido amigo el ilustrado profesor D. Mariano Arés, en el Discurso de apertura de la universidad de Salamanca de 1886, será por lo tanto este: ¿Qué soy Yo y toda la realidad en mi? El análisis metafísico ó metafísica de la conciencia, no es segun esto, el conocimiento del Yo ó sujeto presente en un respeto determinado, sino el conocimiento del mismo *como ser y en tanto que ser*, desde su consideracion indistinta hasta su determinacion concreta en entidad y seidad, y al mismo tiempo que esto el de todo otro ser y realidad bajo los propios respectos, tales como al pensamiento se ofrecen en la conciencia racional.»

La ciencia analítica es la presencia inmediata de mí ante mí en mi conciencia, es vista de ser, ciencia, no puera propedentica científica, pero ciencia que solo se da en mí y para mí, inmanente y subjetiva. Pero si yo he de verme como soy, he de verme en mi fundamento he de ver mi ser en el Ser, desde mi ser he de ver el Ser intuicion que se da necesariamente en mí, que me acompaña y esclarece desde mis primeros pasos y que la ciencia no hace mas que traer á conciencia reflexiva, poniendo así en cada caso mi conciencia en la unidad de todas sus relaciones elevando la reflexion subjetiva (los estados parciales de conciencia) á conciencia racional. Va la ciencia analítica desde mi ser al Ser, es ciencia inductiva pero inducion que consiste como la geométrica en la negacion de límites, llegando, por consiguiente, al Ser en su plenitud de tal, á diferencia de la del naturalis

ta ó la del escolástico, que negando cualidades llega al ser abstraido al ser sin ser, á la nada de ser. La diferencia entre estos procedimientos esplica suficientemente la que hay entre una ciencia esclusivamente formalista y una ciencia real.

Una vez llegados reflexivamente á la vista del principio (que áun sin darnos cuenta de ello ha venido guiando secretamente todo nuestro procedimiento) se sigue ver en él ordenadamente, aunque sin agotarlo nunca, todo el contenido de la realidad (Sintesis, Ciencia sintética). La ciencia sintética, viendo toda realidad ordenadamente en el principio de ella, es ciencia deductiva, ó mejor, constructiva, porque no se limita á ver cómo es y está lo fundado en su fundamento (deduccion) sino que mire á lo fundado mismo como tal propio y revelando en su particularidad el fundamento (cómo está el principio en la consecuencia), intuición, y halla que estas dos direcciones parciales de arriba abajo y de abajo arriba se juntan y compenetran en la unidad del conocimiento (construcción). La ciencia sintética es por consiguiente la ciencia entera, la ciencia, y la analítica no es más que una parte de ella. Esta dice lo que es en nosotros, aquélla lo que es en sí y para todos, es ciencia demostrable que se impone por su propia verdad y á la que ha de sujetar-

se toda conciencia; pero la analítica no pierde por esto su carácter científico, siendo cierto para nosotros lo que vemos en nuestra conciencia aunque no alcanzáramos el principio real en que se demuestre y se haga visible para todos.

La posibilidad ó imposibilidad de esta ciencia para nosotros, no es para tratada aquí donde nos limitamos á darnos cuenta de lo que nos vemos obligados á pensar que la ciencia debe ser la idea de la ciencia y el ideal de la ciencia para el hombre. Que realice esta aspiracion ó se declare impotente nada obsta para que no pueda concebirla sin la vista de un principio supremo en el que sea todo lo que conozca en su generalidad y su particularidad en forma juntamente intuitiva y deductiva. Ver deductivamente, es ver en razon entera del principio, no como de ordinario se entiende solo en su formal externa comprension de la consecuencia, dando ocasion á pensar una verdad formal distinta de la real, una verdad diferente de la verdad; ver intuitivamente, es ver lo particular, pero no en su individualidad aislada, sino como es, en la plenitud de sus relaciones en el todo. La deduccion y la intuicion no son mas que aspectos parciales de la vista absoluta, solo separables para la debilidad de la inteligencia finita que debe juntarlas, uniendo la una con la otra construyendo. Esta violenta separacion entre el principio y la consecuencia, el fundamento y lo fundado que solo abstrayendo, esto es atendiendo solo á una parte de la rea lidad, logra y esto no mas que temporalmente el entendimiento parece indicarnos que la separacion entre la

ciencia analítica y sintética no radica en la naturaleza del ser racional finito, sino en el estado histórico en que vive olvidado de sí y como encantado en la apariencia fenomenal. ¿Llegará un dia en que el progreso humano y una educacion integral permita que el análisis y la síntesis se hagan juntamente? ¿Será esta la grande obra con que las razas sintéticas por excelencia, las razas latinas, completarán los inmensos trabajos de análisis hechos por las razas germánicas?

El objeto de la ciencia (lo cognoscíble) es la realidad ó el ser. Pero el ser es primero conocido en unidad como el ser uno infinito, absoluto, Dios, cuyo conocimiento constituye la ciencia que se denomina ciencia del Ser ú Ontología (entendiendo por esta palabra la ciencia del ser real, no la del ser abstracto ó la abstracción del ser) y tambien Teología racional ó ciencia de Dios, en cuyo sentido, aún algunos aristotélicos como Alejandro de Afrodisia, decian que la ciencia primera era la misma sabiduría ó Teología (Sapientia ipsa est et Theología): 2.° En la determinación interior del ser la ciencia de los seres finitos ó de la reunión de los seres infinitos (el Mundo,) Cosmologia, que á su vez se divide en Ciencia del espíritu, Pneumatologia; ciencia de la Naturaleza, Fisiología ciencia del ser y armónico de ámbos, ciencia del hombre, Antropología. 3.° Ciencia de las relaciones del Sér uno-infinito absoluto, en cuanto, quedando tal se refiere en su abso-

luta propiedad á los séres finitos en él contenidos y por él fundados, ciencia de las relaciones de Dios como Sér Supremo y providencia sobre el Mundo y sus séres, Teodicea; y 4.° Arbol de la ciencia misma, segun la interioridad de su objeto (segun los séres y esencias que conoce), Enciclopedia. Esta división, como fundada en la naturaleza de lo conocido, vale igualmente para todo sujeto del conocimiento.

El objeto absoluto del conocimiento, decían los eclécticos, es el Ser, porque fuera del Ser no hay nada. Pero el Ser en su una entera indivisa unidad, Dios; no el Ser artificiosamente forjado por el entendimiento, abstrayendo de los seres particulares, el ente en comun de Aristóteles, sin otra realidad que la ilusoria que le presta el pensamiento apartado de su objeto, Ser que puede ser ó no ser. La Ontología en su verdadero sentido y la Teología racional, son la misma cosa.

El Ser no es un compuesto de seres porque entonces no sería el Ser, pero dentro del Ser se dan, como por él determinados y fundados, el conjunto de los seres particulares, el Mundo. Y como fundante y determinante, el Ser se refiere á los seres finitos en él contenidos, es el Ser Supremo. Ni valga decir con Hegel (Lógica: pár. 1.°) que la ciencia «no puede presuponer su objeto,» y por consiguiente, que se cae en contrasentido cuando se le atribuye desde luego el conocimiento de Dios, del Mundo y de sus relaciones, cuya existencia de este modo se anticipa sin comprobacion alguna, porque

sobre que esta misma anticipacion y presuposicion abria partiendo en la Metafísica del conocimiento del ser abstracto con lo agravante de que tal anticipacion supondria la de los seres de que tal conocimiento se abstrayera y la del Ser, sin el cual ellos no pueden ser pensados, no aseguramos todavia que tales sean los objetos de nuesto pensamiento sino que son los que nos vemos obligados á pensar como objetos de él la idea que de esos objetos del pensamiento tenemos, no la vista racional de ellos,

Por último, el sujeto puede conocer en el objeto lo que en él hay de constante y permanente, abstracción hecha de lo que en él hay de individual y transitorio; ó lo omnilateralmente determinado, el hecho; ó la relación de uno á otro. Divídese, pues, la ciencia por la relación entre el sujeto, ó la fuente de conocer en ciencia de lo permanente, Filosofía; ciencia de los hechos, Historia, y ciencia de la relación entre lo permanente y el hecho, Filosofía de la Historia. Cada una de estas ciencias abraza el objeto entero bajo el punto de vista parcial en que lo estudia. Así lo permanente, en cuanto se manifiesta sucesivamente en hechos, cae bajo el dominio de la Historia, y el hecho, en cuanto expresa en su límite lo permanente, bajo el de la Filosofía. Por eso la Filosofía, en cuanto se produce determinadamente cada vez en sistemas filosóficos,

forma una parte de la Historia, la Historia de la Filosofía, y en cuanto el mismo suceder de los hechos muestra la realidad permanente que determinan, la Historia forma una parte de la Filosofía. la Biología ó ciencia de la vida.

Para que sirva de comparacion con la division de la ciencia que provisionalmente hemos aceptado, recordaremos algunas de las mas famosas. En el libre movimiento de la reflexion griega, Platon es el primero que ha ensayado una clasificacion gerárquica de la ciencia. En la cima coloca el conocimiento de Dios y de sus ideas, objeto sublime de la razon; en segundo lugar, el conocimiento matemático, objeto de la ciencia que tiene por objeto el entendimiento, término medio entre el conocimiento racional, de cuya certeza participa, y la opinion cuyo objeto son los conocimientos físicos de los que no podemos alcanzar mas que la verosimilitud.

Aristóteles resume y organiza todo el saber hasta su tiempo que estiende á esferas hasta entonces inexploradas, formando la mas basta enciclopedia que nos ha legado la antigüedad. Conforma, sin embargo, por lo menos esteriormente, con la divisíon de ciencias de su maestro. Para él tambien la ciencia por excelencia es la de los primeros principios y la de la razon de las cosas (Met. I 2). La física debe estar con las matemáticas en la misma relacion que estas están con la filosofía primera y tiene que contentarse con la verosimilitud, siendo del dominio de la opinion, pues que la ciencia tiene por objeto exclusivo, las cosas que son necesa-

riamente de una manera y no pueden ser de otra, mientras que el objeto de la opiníon son las cosas que pueden ser ya de un modo ya de otro, por lo que respecto do ellas solo cabe la probabilidad y la congetura. Cierto es que ensancha el dominio cientifico, comprendiendo en él, no solo lo que sucede siempre y necesariamente, sino lo que sucede de ordinario y escluyendo solo lo accidentál ó anómalo, pero si entrevée la teoría de las probabilidades y la estadística, es solo confusamente, vacilando colocarla en la ciencia ó en la opinion. Pero á diferencia de su maestro, piensa que toda la materia de nuestro conocimiento proviene de la sensacion, de la que nos elevamos á lo general mediante la induccion (ἐπαγωγῆ) que solo puede darnos una certeza positiva por el agotamiento de los casos particulares. Así de abstraccion en abstraccion lleva la progresion gerárquica de los seres hasta un pimer género el ser abstracto (τό ὄν) categoria suprema, principio de todo axioma y toda argumentacion, y por consiguiente, de todo conocimienta científico racional (Met. IV 2) separando asi la forma de su contenido y quedando asi indeciso entre un panteismo lógico y un dualismo insoluble, segun la doble interpretacion que cabe de su celebrado principio de contradiccion.

Este doble aspecto lo encontramos representado en la Edad Media (despues de la célebre division de las Siete Artes Liberales ó sea el Trivío y el Cuadrivio análoga á la nuestra de Letras y Ciencias, y como ella, mas con intento práctico que con base científica) en dos grandes filósofos contemporáneos, Sto. Tomas y San Buenaventura. Partiendo el primero de la concepcion

abstracto-formalista de Aristóteles, de que el objeto de la ciencia es lo universal y no los singulares, los divide segun la mayor ó menor abstracción empleada, que puede ser: 1.º *abstractio á materia singulari* (separación de las cualidades singulares, pero no de las sensibles del objeto) orígen de las ciencias físicas; 2.º *abstractio á materia sensibili* (separación de las cualidades sensibles, pero no de las inteligibles) que es la que da origen á las ciencias matemáticas, y 3.º *abstractio ab omni materia*, *abstractio á materia intelligibili* en que se fundan la Ontología y la Teodicea. A esta división genérica junta la específica fundada en la diferencia del principio formal ó sea de los primeros principios que sirven de base á la ciencia, así la Geometría y la Aritmética, aunque genéricamente pertenecen á la segunda clase, por el grado de abstracción, se distinguen especialmente por ser diferentes los principios que informan á cada una. Semejante razón de clasificar que un tomista español contemporáneo, el P. Ceferino González, estima segun parece, muy superior á la de los filósofos modernos *que dividen las ciencias por relación á sus objetos, pero sin separar los géneros de las especies ó al menos sin revelar la razón filosófica de esta diversidad*, nos llevaría, si rigorosamente se siguiera, á sostener que la superioridad de una ciencia se mide por el apartamiento del pensamiento de su objeto, siendo la primera de todas, la Metafísica, la ciencia del Sér que puede ser ó no ser, la ciencia de los posibles, la muy noble y universal ciencia de que nada se sabe (quod nihil scitur) como la apellidaba nuestro Sánchez, conduciendo al pensamiento así desatado de la realidad en hombres de gran fantasía, como Raimundo Lulio, á clasificaciones como las de su árbol de la ciencia,

donde ésta se divide en catorce partes representadas en otros tantos árboles (árbol de la Vírgen María, árbol angélico, árbol apostólico, etc.), de los que éste último tiene por raíces, las virtudes teologales y cardinales; por tronco, el papa; por ramas, los cardenales, arzobispos, obispos y abades, y por hojas, los siete sacramentos.

Sentido más cercano á la realidad, dentro de las limitaciones de la Edad Media, es el de S. Buenaventura, que, considerando la ciencia la iluminación de la razón por Dios, la clasifica según el grado que de esta iluminación alcanza; en *Lumen exterius* que comprende el conocimiento de las siete artes mecánicas dirigidas á satisfacer las necesidades corporales; *Lumen interius* ó sea el conocimiento inteligible ó filosófico que puede referirse *ad verba*, *ad res* y *ad mores* (filosofía racional, física y moral), y *Lumen superius* que es la iluminación de la gracia y de la Sagrada Escritura.

Alboreaba apenas la filosofía moderna tendiendo á salir del vacío conceptualismo de la Escolástica y proclamando como criterio, en vez de la autoridad la conciencia subjetiva, cuando el doctor español Juan Huarte en su *Exámen de Ingenios*, inicia una clasificación de las ciencias por las facultades de la inteligencia (memoria, entendimiento é imaginación), en ellas empleadas: «Las artes y ciencias que se alcanzan con la memoria, son las siguientes: Gramática, latin, y cualquiera otra lengua, la teoría de la Jurisprudencia, Teología positiva, Cosmografía y Aritmética. Las que pertenecen al entendimiento son: Teología Escolástica, la teoría de la Medicina, la Dialéctica, la Filosofía natural y moral, la práctica de la Jurisprudencia que se llama Abogacía. De la buena imaginativa nacen todas las artes y ciencias

que consisten en figura, correspondencia, armonía y proporción, estas son: poesía, elocuencia, música, saber predicar, la práctica de la Medicina, Matemáticas, Astrología, gobernar una República, el arte militar, pintar, trazar, escribir, leer, ser un hombre gracioso, apodador, pulido, *in agilibus*, y todos los ingenios y maquinamientos que fingen los artífices y tambien una gracia de la cual se admira el vulgo, que es dictar á cuatro escribientes juntos materias diversas y salir todas muy bien ordenadas.»

La clasificación de Huarte fué desarrollada por el canciller Bacon que estima corresponder á la *memoria* la *historia*, á la *imaginación* la *poesía*, y á la *razón* la *ciencia* propiamente dicha. La historia se divide en *natural y civil ó humana;* la poesía en *narrativa*, *dramática* y *parabólica;* la ciencia en *humana* y *divina ó revelada*, y la primera, en *Ontología ciencia de la Naturaleza,* ciencia del hombre, y *Teología natural* ó ciencia de Dios.

Partiendo, tambien como Bacon, de la conciencia subjetiva pero dirigiéndola inversamente que éste, es decir, á su interior, Descartes compara la ciencia á un árbol cuya raiz es la Metafísica, el tronco la Física, y las ramas todas las otras ciencias, que reduce á tres principales, la Medicina, la Mecánica y la Moral.

Concluye esta dirección igual, aunque opuestamente abstracta de un lado (a) en el *Idealismo Absoluto de Hegel*, que, partiendo de que la verdad absoluta consiste en la identidad entre lo subjetívo y lo objetivo y que la ciencia es la razón que tiene conciencia de sí misma en tanto que ella es el *Sér en la idea*, establece como fundamento de su sistema, que: *La idea pura es el Sér pu-*

ro, cuyos tres estados, la *Idea en sí*, Lógica; la *Idea en sí*, Filosofía de la Naturaleza, y la *Idea para sí*, Filosofía del Espíritu, son las tres grandes ramas á donde se agrupan y de donde derivan todas las ciencias. Ciencia la Lógica de la Idea en sí misma, en su estado de indeterminación, no es una ciencia puramente formal como la aristotélica, sino que abrazando al par, aunque en su indeterminación, forma y contenido, se parece mucho más á la antigua Metafísica. La negación de la indeterminación de la Idea en la Lógica lleva á la Idea determinada por todos sus atributos, al concepto, á la Idea manifestándose, exteriorizándose, á la Idea de sí, á la Naturaleza. Mas, á través de sus infinitas manifestaciones, cuya marcha general es el objeto de la Filosofía de la Naturaleza, la Idea se reconoce como la misma, la Idea llega á ser Idea para sí, objeto de la Filosofía del Espíritu.

(b) En el Positivismo de Compte. Toda concepción teórica, enseña éste, ha pasado por tres estados sucesivos: el primero, teológico ó ficticio; el segundo, metafísico ó abstracto, y el tercero, positivo ó real.

Este último difiere, sobre todo, de los otros dos por la sustitución característica de lo relativo á lo absoluto, cuando el estudio de las leyes reemplaza por fin á la indagación de las causas. Solo con este es compatible la pretensión á una unidad absoluta ú objetiva que resulta contradictoria en el estudio de las leyes, es decir, de las relaciones constantes aprendidas enmedio de una inmensa diversidad. Estas no exigen más que una unidad puramente humana, en una palabra, subjetiva, pues que ellas son necesariamente múltiples por la notoria imposibilidad de hacer entrar jamás en uno los dos elementos generales de todas nuestras concepciones reales,

el mundo y el hombre. Si bien el mundo supone al hombre para ser conocido pudiera existir sin él y asimismo el hombre depende del mundo pero no resulta de él, no habiendo logrado todos los esfuerzos de los materialistas, para anular la expontaneidad vital, sino desacreditar esta indagación tan vana y como ociosa abandonada á los espíritus anti-científicos. Siendo los fenómenos más generales necesariamente los más simples, las especulaciones correspondientes deben ser las más fáciles. La gerarquía teórica destinada á suministrar principalmente una escala de fenómenos constituye necesariamente la verdadera escala de los seres ó al menos de las existencias y puede apreciarse con facilidad en el cuadro siguiente:

Gerarquía teórica de las concepciones humanas, ó cuadro sintético del orden universal, segun la escala enciclopédica en cinco ó seis grados.—Filosofía positiva, ó conocimiento de la Humaninad:

DIVISIÓN DOGMÁTICA

- Estudio de la Tierra ó Cosmología
  - Astracto ó Estudio fundamental de la existencia universal. (Primero numérica, luego geométrica y por último mecánica). . . . . 1.º—Matemáticas. . . .
  - Concreto ó Estudio directo del orden material . . . . 2.º—Física . . .
    - Celeste, ó Astronomía
    - Terrestre
      - General ó Física, propiamente dicha.
      - Especial ó Química
  - (Ciencia preliminar ó Filosofía natural. (orden exterior))
- Estudio del Hombre ó Sociología
  - Preliminar ó Estudio general del orden vital. . . . . . . 3.º—Biología . . . . . .
  - Final ó Estudio directo del orden humano.
    - colectivo. 4.º—Sociología propiamente dicha.
    - individual. 5.º—Moral . . . .
  - (Ciencia final ó Filosofía moral; (orden humano.))

DIVISIÓN HISTÓRICA

V.

Cómo debe mostrarse la unidad de la ciencia en medio de la variedad de sns ramas.—Necesidad ideal de una ciencia primera.—Si la ciencia es una y por serlo y sin dejar de serlo es interiormente vária, su unidad se ha de mostrar: 1.º En cada uno de los términos de la variedad, como siendo la misma ciencia en cuanto en aquel término quepa, siendo la unidad una y única de aquel objeto y relación que estudia, en lo que se distingue de toda otra relación y objeto; pero siendo análoga á ella y como un ejemplar finito de la ciencia toda, la ciencia misma y la ciencia entera de aquella relación ú objeto.

Toda ciencia particular es, pues, en primer lugar la ciencia de un objeto propio, que es lo que constituye la unidad de su principio científico. Pero como el objeto (si tal objeto es real y no abstracción vacía) ha de mostrarse como tal uno y propio por todo él, y, por consiguiente, en cada una de las esencias (á que en esta razón llamamos propiedades), momentos y determinaciones como unidad propia de aquella esencia, momento ó determinación, toda ciencia particular como la ciencia es tambien interiormente vária. Por eso á la

exposición de su objeto determinado, en que la ciencia particular se define dentro de la ciencia toda, sigue la división, es decir, la limitación interna de su contenido, las ciencias particulares dentro de aquella ciencia particular que á la vez y por el mismo procedimiento se subdistinguen en capítulos, párrafos, oraciones (ó expresión de los juicios) y palabras (de los conceptos) que contienen todavía infinita y vária determinación.

2.º Como unidad entera de su objeto ántes y sobre su anterior definición y limitación, como la ciencia una y toda de la que no son más que partes las ciencias particulares.

Cada una de éstas, por consiguiente, está condicionada por todas las otras (en mayor ó menor relación de proximidad): por eso decía Goethe que para saber algo es preciso saberlo todo, y todas ellas queden pendientes de la demostración de su principio.

Luego en la misma variedad de la ciencia debe haber una que especialmente exprese su unidad, que sea la ciencia particular del objeto entero de la ciencia ántes de su interior definición, que defina y demuestre en el principio de la ciencia los principios de las ciencias particulares.

A esto se acerca la opinión de Santo Tomás cuando enseñaba que «concurriendo tadas las ciencias á un mismo fin, que es la perfección del hombre, presuponen un principio comun, por cuya acción á su fin se

dirijan. Este principio en la sociedad civil es el poder gobernante, y pues que las ciencias forman una sociedad necesitan tambien de algun gobierno. Pero si en la sociedad política lo que gobierna es la inteligencia, siendo dirigidos los hombres robustos, pero escasos de inteligencia, por aquellos en quienes la inteligencia predomina, por idéntica razón la ciencia directiva debe ser aquella que sea más intelectual ó que verse sobre las cosas que son más inteligibles.»

Nombres con que se ha conocido la ciencia ó filosofía primera.—Significación, orígen etimológico é historia de estos nombres.—Todos ellos representan esencialmente una misma ciencia.—Metafísica, ya provenga de τὰ μετά φυσικά, que es el que generalmente se encuentra en nuestras ediciones de la Metafísica de Aristóteles, ya de τὰ μεταφυσικὰ como se encuentra en el Anónimo, ya, en fin, de ἡ μετά φυσικά πραγματεία, como se halla en Siriano, significa literalmente lo que sigue á la Física. Sobre el orígen de esta palabra existen principalmente dos hipótesis. La de los que explican su invención por el lugar que ocuparon los libros del Estagirita en la edición hecha por Tirannion, Andrónico de Rodas ú otras más antiguas ó más recientes, habiéndose reunido en ellas los escritos que no cabían en la Lógica, en la Física y en la Etica, formando por la semejanza de las materias

de que trataban una nueva parte de la Filosofía (Πραγματεία).

Sobre esto Strabon, en el libro XIII, dice: «La ciudad de Scepsis, en la Troade, es patria de los discípulos de Sócrates, Erasto y Corisco. Neleo, hijo de este último, fué discípulo de Aristóteles y Teofrasto, de quien heredó la biblioteca, que contenía tambien la del primero, porque éste se la había legado á aquél, á quien designó como su sucesor en la escuela. Aristóteles fué el primero de que tengo noticia de que coleccionára libros, enseñando á los reyes de Egipto á reunirlos en bibliotecas. Neleo trasportó la que había recibido á Scepsis, su patria, y la dejó á sus descendientes, hombres poco instruidos que guardaron los libros en lugares poco apropósito para su conservación, y cuando vieron el afán con que los reyes de Pérgamo, que eran los señores de Scepsis, buscaban libros para formar una biblioteca, los ocultaron en un subterráneo, donde se echaron á perder con la humedad y la polilla. Mucho despues su familia vendió estos libros á Apellicon de Teos por mucho dinero. Este Apellicon era más bien un bibliófilo que un filósofo, y tratando de restaurar estos escritos, hizo copiar nuevos ejemplares llenos de erratas... Roma contribuyó á aumentarlas, porque habiéndose apoderado Sila de Aténas, poco despues de la muerte de Apellicon, se llevó la biblioteca de éste. Ya en Roma pasó á manos del gramático Tirannion, que supo ganarse el favor del bibliotecario.» Y Plutarco en la Vida de Sila (cap. 26): «Sila, saliendo de Efeso con todos sus bajeles, llegó á los tres dias al Pireo. Haciéndose iniciar en los misterios se reservó la biblioteca de

Apellicon de Teos, en la que se encontraban la mayor parte de los libros de Aristóteles y de Teofrasto que en este tiempo no eran todavía bien conocidos del público. Dícese que habiendo sido llevada á Roma esta biblioteca, el gramático Tirannion ordenó gran parte. De él recibió Andrónico de Rodas un cierto número de ejemplares, que publicó, y de los que compuso el catálogo que poseemos aún.»

Esta tradición no se contradice con este pasaje de Ateneo (Deipnosoph, I. 2): «Laurencio poseía tantos libros helénicos que sobrepujaba á todas los que se han hecho célebres por sus colecciones, como Polícrates, tirano de Samos, Pisistrato, tirano de Atenas, Euclides, Nicocrates de Chipre y más adelante los reyes de Pérgamo, el poeta Eurípides, los filósofos Aristóteles y Teofrasto y Neleo, que conservó sus libros. De éste los compró el rey de Egipto Tolomeo, apellidado Filadelfo, y los hizo trasportar con los que había recogido en Atenas y en Rodas á la hermosa Alejandría;» porque el primero habla de los libros de Aristóteles y el segundo de su biblioteca. Segun el testimonio de Porfirio, Andrónico fué el primero que distribuyó los escritos de Aristóteles por órden de materias.» Yo he imitado, dice, al ateniense Apollodoro y al peripatético Andrónico, que dividieron el primero en diez volúmenes las obras del poeta cómico Epicarmo, y el segundo en clases los escritos de Aristóteles y de Teofrasto, reuniendo las obras cuyo asunto era semejante» y entre ellas es probable que se contara la Metafísica, pues Alejandro de Afrodisia escribió un comentario á sus 14 libros y si él no fuera el autor de esta obra, que le atribuye acertadamente á nuestro entender el cordobés Juan de

Sepúlveda, sino Alejandro Egeo que vivía en tiempos de Cláudio, como cree Francisco Patricio, el comentario sería aún más antiguo. Existe además la noticia de que Nicolás Damasceno, que vivía en tiempo de Augusto, había escrito un comentario sobre la Metafísica de Aristóteles y que se quejaba ya del desórden en que se encontraba la obra. Apesar de estos datos y de que Alejandro de Afrodisias usa ya el nombre de Metafísica, no aparece con certeza que se haya fijado antes del siglo V, en que Siriano escribió su comentario.

La segunda hipótesis se funda en la explicación que Alejandro de Afrodisias ha dado de este nombre, al comenzar su comentario del libro III, que parece referirse al orden con que la Metafísica se enseñaba respecto de la Física.

El texto citado dice así: «Scientia, quam quœrimus et de qua nobis est sermo susceptus, sapientia ipsa est et Theologia quœ ex, ordine Metaphysica inscribitur, quoniam posterior est, quo ad nos, naturali doctrina, quam item solet primam phylosophiam appellare, quia primarum nobílissimarumque rerum est contemplatrix.» En este sentido es posible que el mismo Aristóteles colocára los escritos metafísicos despues de los tratados de Física y que sus discípulos formáran de ella una nueva parte de la Filolofía.

Por último, la hipótesis de los que suponen que el nombre de Metafísica, viene de que trata de cosas que están más allá ó son superiores á las

físicas, entendiendo por éstas las espirituales, contradice no sólo á su orígen etimológico, sino al histórico.

Los griegos, que dividían desde Platon la Filosofía, en Lógica, Física y Ética. trataban en la segunda, no sólo de la naturaleza material, sino de la espiritual, como puede verse en el mismo Aristóteles, cuyo tratado de Anima forma parte de la Física, mientras que destina el libro VII de la Metafísica á ocuparse de la sustancia sensible en lo que tiene de fundamental; pues como ya había dicho en el VI: «La filosofía primera no se ocupa de un solo objeto ni de una sola sustancia, es universal y comun á todas las otras ciencias, porque es la primera. Considera, pues, en todas las cosas el sér, en tanto que es la forma sustancial y sus propiedades esenciales.»

El nombre de Metafísica, aunque, como vemos, nada dice del objeto de esta ciencia, refiriéndose solo á una cuestión de orden, ya en la colocación de los libros de Aristóteles, ya al de su enseñanza entre los discípulos de esta escuela, se ha generalizado por la influencia de este pensador durante toda la Edad Media, en que se le llamaba por antonomasia el Filósofo y el Maestro, y que es todavía considerable en la época presente.

2.° επιστήμη nombre que ya se encuentra en Platon con el sentido de la ciencia por excelencia.

Es, segun él, la que tiene la dialéctica por instru-

mento y por objeto las cosas inteligibles de que el alma se apodera inmediatamente por medio del razonamiento, haciendo algunas hipótesis, que no mira como principios, sino como simples supuestos que le sirven de escalones y de puntos de apoyo para elevarse hasta un primer principio independiente de toda suposición. El alma se apodera de este principio y asiéndose á todas las consecuencias que de él se derivan, desciende hasta la última conclusión sin el auxilio de nada sensible, apoyándose siempre en ideas puras, por las que la demostración comienza, procede y termina, y que distingue de la διανοία que «forma el término medio entre la opinión y la ciencia verdadera (de que pueden presentarse como tipo la Aritmética y la Geometría) en que, si tiene todavía por objeto ideas ó cosas inteligibles, el alma, para llegar á conocerlas, se ve obligada á servirse de suposiciones, pero no para elevarse á un primer principio, porque no puede levantarse más allá de los supuestos, sino empleando imágenes terrestres y sensibles que no conoce más que por la opinión, suponiendo que son claras y evidentes.... A la manera que los geómetras parten de ciertas suposiciones como de principios claros y evidentes, de que ellos no se dan razón ni pueden dársela á los demás, y partiendo de estas hipótesis, descienden por una cadena no interrumpida de proposición en proposición hasta la que querían demostrar, todo á favor de figuras visibles, á las que aplican sus razonamientos, y que emplean como imágenes de las verdaderas figuras que no se pueden conocer más que por la inteligencia.» Esta la distingue á su vez de la creencia de (πίστις) y de la probabilidad (εἰκασία), que son los grados de la opinión (δοξα), que se contenta «con

hallar razones probables, y respecto á la probabilidad, no quedar por bajo de lo que sea ni de excederlo.»

3.° σοφία que ya se encuentra en el pasaje citado de Platon y en Aristóteles dos veces la Metafísica (I) la que define (loco cit.) como la ciencia de las primeras causas y principios; ántes de Pitágoras y áun acaso despues (Sofistas) nombre comun á la filosofía y quizá á toda la ciencia.

4.° πρωτή φιλοσφία, tambien en Aristóteles (Metafísica) IV, cap. 2 y V 1) como la que es raiz y fundamento de toda ciencia y filosofía y que parece ser el nombre más auténtico para este maestro, pues lo emplea en otras obras. (Auscultationis physic. I-9, lib. II-2).

5.° Θεολογική (Teología) tambien usado por Aristóteles (Metah. VI. c. 1.) y que segun el texto citado de Alejandro de Afrodisias era comun en la escuela.

6.° Filosofía fundamental, nombre que recientemente se ha intentado introducir por nuestro Balmes, aunque con escaso éxito, apesar de ser enteramente apropiado á su objeto, y de derivación conocida.

Además de estos nombres generales, es frecuente designar tratados metafísicos con otros tomados; ya de aspecto subjetivo con que el filósofo considera la cien-

cia—Quod nihil scitur de Sanchez, Crítica de la Razón pura de Kant, Meditaciones de Descartes, Meditaciones filosóficas y cristianas de Malebranche;—ya de lo que considera como su objeto, περί φύσεως de la escuela jónica, Filosofía Positiva, Ensayos sobre el Entendimiento humano de Locke y su escuela, Nuevos ensayos sobre El Entendimiento humano de Leibnitz, Idealismo Absoluto de Hegel, El mundo como voluntad y representación de Schopenhauer, Filosofía de lo Inconsciente de Hartman: ya de la parte que especialmente se propone cultivar, Monodología de Leibnitz, Doctrina de la Ciencia de Fichte; ya de la forma en que lo hace, Diálogos de Platon, ya de otras circunstancias ménos importantes, Antoniana Margarita de Pereira.

Salvo el primero de estos nombres que expresa á lo sumo la solución á una cuestión de método en una determinada escuela, y cuyo uso no interrumpido hasta el presente, nos indica la influencia que ha alcanzado y áun hoy alcanza en los espíritus la tradición escolástica, todos los demás expresan en el fondo la misma idea, ya mirada bajo su aspecto subjetivo como la ciencia superior, la ciencia, la que en su pleno concepto merece el nombre de ciencia, ya en el objetivo, la ciencia del Ser ó de la realidad, la ciencia del Ser de toda realidad (ens realissimus), Teología.

VI

Concepto y plan de una Metafísica ó Filosofía.—Primera. Entendemos por concepto la idea total y primera que tenemos de cualquier objeto (esto es en mi concepto).

Luego, formar propio concepto de una cosa no quiere decir dejarla, como viene ocasionalmente á nuestro pensamiento, sino pensarla en unidad y totalidad, referir enteramente nuestro pensamiento á ella, sujetar á ella nuestro pensamiento, pensarla como debemos, á lo que está obligado nuestro pensamiento en relación con ella en razón de esta unidad, para que sea mi pensamiento el uno y total de la cosa misma.

Bajo la idea de concepto se nos ocurre la idea de plan expontánea y primera ante la totalidad del objeto, no como pensada por nosotros en cuanto sujetos, nuestro particular pensamiento en el caso, sino como que viene del objeto (el fundamental y racional á mí como presente en el tiempo) ó el pensamiento como propiedad en sí del sér presente con todas las razones del sér como pensamiento.

Consiste, pues, el plan en reflexionar en todas los razones del pensamiento en sí, aplicándolas al concepto

de unidad ó á la idea del objeto, no como en idea general de algunas leyes y reglas, sino en totalidad y totalidad individual (histórica) en las condiciones, relaciones, circunstancias, estado del objeto y áun las nuestras como el sujeto que las piensa y trata.

El concepto no muestra *que es en unidad* aquello de que se trata, el plan *todo lo que* tenemos que hacer en *particular*, y en esto nos da *guia cierta* para pensarlo, pero así como el plan se forma en vista del concepto del asunto, determinándolo en su interior, así se ha de obrar dentro de éste, mirando al plan y determinándolo activamente y con cierta libertad, en vista de la sucesión, particularidad y varios aspectos del asunto mismo no obedeciéndolo y siguiéndole al pié de la letra.

Con este sentido decimos que la Metafísica es, segun su concepto, la ciencia en su primer fundamento ó la ciencia del Sér y de sus primeras fundamentales relaciones.

Conforma al menos en las palabras con esta definición la de Aristóteles. Este, despues de haber establecido que la Filosofía primera es la ciencia de los principios, que los principios son las verdaderas existencias, que la existencia es el sér en tanto que es sér y que tal sér es un principio, deduce que *la ciencia de los principios es la ciencia del sér en tanto que és*, la Ontología. Mas el sér accidental no puede ser objeto de ciencia,

puede serlo el sér finito, la sustancia sensible; la Ontología, es, pues, la ciencia de los principios del sér finito. La pluralidad de los séres finitos, sin embargo, no es la verdadera existencia. No solo la ciencia del sér es una, sino que su objeto debe serlo igualmente; hay, pues, un Sér único que es la verdadera existencia, Dios, objeto de la Teología.

Esta definición de la Metafísica ha sido aceptada substancialmente por los escolásticos aunque con alguna divergencia en el sentido y no siempre con identidad en la forma. Avicenna dice que el sér es objeto de la Metafísica. El sér necesario no tiene causa, solo lo virtual la tiene. No hay más que un sér necesario; todo lo que nace y comienza debe ser precedido de la materia que es la substancia corporal en tanto que es suceptible de formas corporales. Llámase Metafísica esta ciencia segun Santo Tomás *in quantum consideret ens, et ea quœ consequuntur ipsum; hœc enim transphysica inveniuntur in via resolutionis.* Exagerando un tanto la concepción dualista de Aristóteles y torciendo un poco su sentido los escolásticos, definen ordinariamente á la Metafísica, *sciencia rerum supermaterialium.* Mas segun se considere que la forma solo tiene realidad en relación á la materia, ó que tiene una realidad absoluta en Dios, la Metafísica es la ciencia de lo posible ó la Teología racional.

Tan diferente modo de concebirla, más latente que explícita, llevó sin duda á Bacón, en el libro III *De augmentis et dignitate scientiarum* (aunque con extrañeza de muchos) á hacer de esta ciencia dos, llamando á la una Teología natural y reservando el nombre de Metafísica á la que tiene por objeto las propiedades esen-

ciales de los cuerpos y las causas finales de los fenómenos de la Naturaleza.

Tendiendo Descartes, como su antagonista, á acercarla á la realidad, trata en sus *Meditaciones Metafísicas*, no solo de los principios y de las esencias de las cosas, sino que tambien de la certeza, del método, de los hechos de conciencia, de la existencia de Dios, de la naturaleza del alma y de la realidad del mundo. Malebranche la define: «El conocimiento de las verdades que pueden servir de principios á las ciencias particulares.» Locke que hacía derivar todo conocimiento de la sensación, y de la reflexión que no pueden enseñarnos nada de lo que es en sí, del Sér absoluto y necesario, ha intentado borrar la Metafísica del catálogo de las ciencias, diciendo que no contiene más que dos géneros de proposiciones, unas verdaderas pero frívolas, ó mejor tautológicas, otras instructivas pero hipotéticas. *(Essai sur l'entendement humain*, lib. V, c. 8). Así, que d'Alember en su *Essai sur les eléments de la philosophie* (t. IV de sus Melanges, págs. 45 y 46), afirma que su primero y único problema «es el del origen de las ideas. Casi todas las otras cuestiones que se propone, añade, son frívolas ó insolubles, alimento de espíritus temerarios ó extraviados por lo que no es de admirar que tantas cuestiones sutiles siempre agitadas y jamás resueltas hayan atraido el menosprecio de los espíritus sensatos sobre esta ciencia vana y disputadora.»

Sin reintegrarla en sus antiguos derechos, es decir, en el conocimiento de lo objetivo, Kant le asigna una esfera más estensa y elevada. Es, segun él, el inventario de todas las riquezas intelectuales que provienen de la razón pura, es decir, de las ideas y prin-

cipios que la inteligencia saca de su propio fondo sin el concurso de la experiencia.

Hegel cierra el ciclo que comienza en Aristóteles, desvelando el panteismo conceptualista que late en el fondo del dualismo aparente de aquel gran maestro, hallando la realidad en la Idea Alsoluta en que se juntan y neutralizan el sujeto y el objeto del conocimiento, haciendo así de la Metafísica una Lógica en el más ámplio sentido de la palabra.

A su vez Schopenhauer, de que el conocimiento es una representación que exije la identidad primitiva del que se representa y lo representado (no *hay objeto sin sujeto*) infiere que la realidad, es la *Voluntad inconsciente* de que el mundo no es más que la apariencia. «Entiendo, dice, por Metafísica aquel modo de conocimiento que traspasa la esfera de la experiencia y de la naturaleza y de los fenómenos que se dan en ella, para explicar el por qué cada cosa es condicionada en un sentido ó en otro: en otros términos, para explicar lo que hay detrás de la naturaleza, haciéndola posible.» Pero como la voluntad no puede concebirse sin idea (el que quiere algo quiere, el que hace algo hace). Hartmann sintetiza las dos direcciones que surgen de las dos críticas de Kant (la de Hegel y sus predecesores Fichte y Schelling, de la Crítica de la Razón Pura, y la de Schopenhauer de la Crítica de la Razón Práctica), haciendo de la Metafísica la Filosofía de lo Inconsciente.

Las exageraciones idealistas que consideraban el pensamiento no como el espejo de la realidad sino á a realidad como el espejo del pensamiento, haciendo así de la ciencia primera una ciencia sin objeto, han traido

como consecuencia indeclinable el que se llegue á creer, como Augusto Compte, que el conocimiento metafísico ó abstracto no difiere teóricamente del que él llama teológico ó ficticio más que por la reducción de las divinidades primitivas á simples entidades. «Pero quitando tal transformación á las ficciones sobrenaturales toda sólida consistencia, sobre todo social y áun mental, la Metafísica sigue siendo siempre un mero disolvente de la Teología sin poder organizar jamás su dominio propio. Así, esta doctrina de trastorno y de modificación no implica, en nuestra evolución original, individual ó colectiva, ninguna otra eficacia que la transición gradual del teologismo al positivismo. Se adapta tanto mejor á este destino pasagero, cuanto sus conceptos equívocos pueden alternativamente llegar á ser ó representaciones abstractas de los agentes sobrenaturales ó calificaciones generales de los fenómenos correspondientes, segun que se está más cerca del estado ficticio ó del estado real.» De este modo se han llegado á relegar las enseñanzas metafísicas á la esfera fantástica de una falsa poesía: «Cuando la Filosofía llegue á ser lo que debe, escribe Mr. Ribot, (en su Introducción á la *Psicologia inglesa* contemporánea, traducción española de D. Mariano Arés, pág. 29), cuando no haya en ella más que lo general, abstracciones, ideas, cuando esté por completo fuera de los hechos, entonces aparecerá claramente á los ojos de todos, que es más bien una obra de arte que de ciencia, poesía enojosa y mal escrita para unos; elevada, potente, verdaderamente divina para otros;)» ó con Lewes y Shadworth H. Hodgson, se ha reservado este nombre para significar una generalización más ámplia de la experiencia *metafísi-*

ca fenomista designando con el de *Metempírica* toda investigación que traspase los límites de lo fenomenal, ó por último, con Hamilton y Mansel, pensando que su objeto, lo absoluto y lo infinito, no son más que la negación del conocimiento («lo *absoluto* no es concebido mas que como una negación de lo concebible,» escribe el primero, y el segundo: «*lo absoluto y lo infinito* son como lo inconcebible y lo imperceptible,» nombres que indican no un objeto de pensamiento, sino únicamente la ausencia de las condiciones en que es posible la conciencia,») le han arrojado de la ciencia, desterrándola á las maravillosas pero inexplorables regiones de la fé.

Mas esta exageración, contraria á la anterior, no ha podido sostenerse más que aquélla. Un positivista, H. Spencer, demuestra (Primeros principios, cap. IV, página 73 á 76), que la existencia de lo relativo supone necesariamente la existencia de lo absoluto y la de lo infinito, y que sin el conocimiento de los primeros es imposible el de los segundos, y A. Espinas (en su Introducción á la *Philosophie experimentale en Italie*, pág. 137), afirma que «Demostrar que lo absoluto es incognocible, es entregarse á una especulación metafísica.»

Esta necesidad de afirmar un conocimiento más allá de lo que se afirma ser el conocimiento, no manifiesta más que el espíritu estrecho con que la ciencia es concebida y suministra una prueba *ad absurdum* de la realidad del conocimiento metafísico que subsiste áun en su propia negación, bien es verdad que no en la relación parcial en que ha venido considerándose.

La Metafísica debe, pues, contener: el primer conocimiento racional, para nosotros, aquel en

que nos somos presentes, que es al par el principio de la ciencia de nosotros mismos y el punto de partida de la ciencia entera. Como principio de la ciencia de nosotros mismos es el fundamento de nuestra ciencia subjetiva, Metafísica analítica ó Metafísica de la conciencia, cuyo objeto somos nosotros mismos reconocidos en la unidad de la conciencia, cuyo criterio es la propia evidencia, y cuyo método (ordo doctrina) se determina por la presencia real é íntima del yo ante el yo mismo. La Metafísica de la conciencia es, pues, ciencia del yo en sus relaciones primeras y fundamentales y debe contener: (a) la vista del yo en su unidad y en sus propiedades totales la ciencia del ser del yo, la Ontología del yo; (b) la ciencia de los séres y esencias contenidas en el yo y en sus esencias totales, la ciencia del yo en su contenido (Cosmología del yo); (c) la relación del yo con sus determinaciones interiores (Biología del yo), hasta hallar en mi conciencia el fundamento absoluto de ella y el de mí mismo, que es lo que constituye la primera parte del Análisis ó de la Metafísica de la conciencia. 2.º A la luz superior reflexiva del principio; pero sin salir todavía de la intuición de nuestra propia conciencia; (a) la ciencia de las relaciones de nuestras esencias y de los séres en el yo contenidos hasta constituir,

mediante la unidad del carácter, del temperamento, del sexo, etc., la unidad de la persona individual, de las personas superiores humanas y de la humanidad; (b) la relación de la humanidad y de las personas en ellas contenidas con la Naturaleza y el Espíritu y sus séres en cuanto la conciencia alcanza; (c) la unidad del mundo y del yo en Dios que constituyen la segunda parte de la Metafísica de la conciencia ó sea la Síntesis analítica. Reconocido el principio como el fundamento real de nuestra conciencia y de nosotros mismos, de nuestras relaciones con los otros séres y áun de nuestro conocimiento propio de ellas, el conocimiento racional por toda razón de tal, entramos en la ciencia entera que no dice sólo lo que és en nosotros, sino lo que és en sí, Metafísica Sintética. Para prepararnos á ella debemos repensar otra vez á la luz del principio, nuestro concepto de la ciencia (Doctrina de la ciencia), y, hallando en ella que el principio de la ciencia no es más que la mostración del principio de la realidad, ver segun el órden de la realidad misma y en forma entera de conocer (deducción, intuición, construcción) bajo la vista del Sér; (a) el conocimiento del Sér en sí ó del Sér y de sus esencias totales, Ontología (b); el del Sér en su contenido ó los séres contenidos en el Sér (Cosmología, Biología) (c): la re-

lación del Sér como uno absoluto infinito, indiviso en su unidad con los séres en él contenidos (Teodicea) (d); el organismo de las ciencias segun el Sér y sus esencias, que son las categorías reales del conocer (Enciclopedia).

Esta división de la Metafísica ha sido presentida hace mucho tiempo, así la dialéctica platónica, y hasta cierto punto el Discurso sobre el método de Descartes y las críticas de Kant y lo que actualmente suele llamarse problema crítico, son ensayos más ó ménos felices de una Analítica, aunque en su mayor parte faltos de la necesaria amplitud y en tanto deficientes.

Respecto á la segunda parte, desde muy temprano se reconoció la división en Ontología, aunque entendida sólo en su sentido abstracto, Cosmología en que se comprendió la Fisiología y la Psicología faltando el término de relación, la Antropología y reduciéndose la ciencia del espíritu, Pneumatología, casi exclusivamente á la del espíritu humano, Psicología, y faltando hasta la época moderna (Leibnitz) la Teodicea, no siempre tratada con la necesaria amplitud.

Compara Cl. Ubaghs (Ontologia seu metaphycisæ generalis elementa, núm. 46) á la Ontología con las partes que constituyen la Metafísica «cum tabula geographica generali relaté ad tabulas singularum regionum particulares. Quemadmodum enim tabula generalis ideas quamdam sumariam totius terrarum orbis exhibet, particulares veró regionum singularum tabulæ specialius singula et minatiora indicant; ita Ontologia, quæ de omni ente examinanda sunt summatum expendit,

partes veró Metaphysica specialis enucleatius singula perscrutantur.» Schopenhauer reduce por el contrario toda la Metafísica, ó mejor, toda la Filosofía, á la Cosmología: «La verdadera Filosofía, la que nos enseña á conocer la esencia del mundo y nos eleva sobre los fenómenos, no se pregunta *de dónde* viene el mundo, ni *á dónde va*, ni *por qué* es..... Por consecuencia, debe ser siempre una cosmología sin convertirse jamás en una teología.

Relación de la Metafísica con las demás ciencias y lugar que ocupa entre ellas.—Siendo la Metafísica la ciencia primera, su principio contiene naturalmente todos los de las otras ciencias y en este sentido ha podido llamarse por antiguos y modernos (Platon, Aristóteles, Hegel) la ciencia ó la sabiduría, y recientemente áun por positivistas (Spencer), la ciencia de la ciencia. Sin embargo, no siendo inmediatamente vistas en el principio, por la debilidad y limitación del espíritu humano, todas sus determinaciones que ofrecen en cada uno de sus aspectos, asunto inagotable para el hombre y la humanidad, la Metafísica (como la ciencia primera en la variedad) termina con la demostración de los principios de las ciencias particulares. De aquí se sigue la relación que existe entre éstos y la Filosofía primera. Cuando una verdad metafísica se desarrolla orgánicamente en su contenido se

forma una ciencia particular y cuando, por el contrario, preguntamos en una ciencia particular por la razón de su principio, pasamos sin salto ni vacio al dominio de la Metafísica (Metafísica del Derecho ó Derecho natural, Metafísica de lo Bello ó Estética, etc.)

Siendo la Metafísica la ciencia del sér, considerado en su unidad primera, es la Ontología ó la Teología racional, y siendo ésta lo primero permanente se comprende entre las ciencias filosóficas, como la Filosofía primera ó la Filosofía fundamental. Es, por consiguiente, la ciencia ó filosofía primera.

Véase como el P. Zeferino González explica esta relación bajo el punto de vista abstracto propio de su escuela. Después de determinar que el objeto propio de la Metafísica, es el ser abstraido ó separado de toda materia bien con separación lógica é ideal, bien con separación real y efectiva, escribe: «De aquí se colige que su objeto incluye en cierto modo el objeto de todas las demás ciencias naturales; porque, en efecto, en este objeto se hallan incluidas las razones de esencia, unidad, causa, efecto, substancia, existencia, y otras análogas que convienen tambien á los objetos particulares y concretos de las ciencias inferiores. Ni debe inferirse de aquí que la Metafísica no sea una ciencia realmente distinta de las otras; porque aunque los objetos respectivos de éstas se hallen incluidos implícitamente, en el sentido indicado, en el objeto de la Metafísica, esto no impide

que ésta considere dichos objetos en cuanto subordinados á la abstracción *ab omni materia* y por consiguiente bajo una razón *formal* enteramenre distinta de las demás ciencias. En otros términos: el objeto *material* de la Metafísica se identifica en parte con el de las otras ciencias naturales; pero su objeto formal, que es el ente abstraido de toda materia, es propio y exclusivo de la misma.

Finalmente, tomando la Metafísica en sentido adecuado, segun que abrace la general y la especial, era llamada por los antiguos escolásticos *sabiduría*, *sapientia maxima,* por ser la más noble y elevada de las ciencias naturales y porque *intelligibilia versatur*, segun la espresión de Sto. Tomás. Este la da tambien con frecuencia el nombre de *Prima Philosophia* (Filosofía primera), ya porque sirve de base á las otras ciencias suministrándolas las nociones é ideas más fundamentales, y, tambien, porque como dice el mismo Santo Doctor: «considera las causas primeras de las cosas:» *primas rerum causas considerat.* (Z. González: «Filosofía Elemental,» tomo II, págs. 9-10-11.)

Importancia del estudio de la Metafísica.— Comenzando la Metafísica en el hombre para elevarse hasta Dios y descender luego hasta el hombre mismo, comprende los objetos más altos de que puede ocuparse la indagación racional, y los únicos que pueden satisfacer cumplidamente el anhelo incesante del espíritu. Siendo su objeto aquella realidad fuera de la que nada puede pen-

sarse, ni áun la negación misma, es de interés capital áun para el estudio de las ciencias particulares que serían sin ella hipótesis infundadas: señala el fin natural de la inteligencia, purifica el corazón despertando sentimientos desinteresados que regulen y ordenen los inferiores, purgándolos de pasión; suministra á la voluntad motivos totales que la dirijan y la liberten de todo egoismo, haciéndola una semejanza de la de Dios, y renueva contínua y dulcemente todas las esferas de la vida suministrándole inagotables ideales.

Siendo la Metafísica la espresión de la unidad racional, no se opone por su naturaleza á ninguno de los legítimos fines humanos que deben darse en la historia como Dios los puso en la naturaleza humana para ayudarse y completarse, no para dañarse y destruirse, y aunque por efecto de la libertad y limitación del hombre han podido y de hecho se han encontrado unas veces por culpa de sus cultivadores, otras por la agena, en oposición con daño mútuo, (por ejemplo la filosofía socrática con la religión y política de la Grecia), éstos no han sido sino estados transitorios, precursores de más altas unidades. La humanidad guiada por la filosofía, tiende hoy con todas sus fuerzas á determinar sus verdaderas esferas, impidiendo sus mútuas extralimitaciones.

VII.

El pensamiento racional como interiormente progresivo. — El pensamiento racional como el pensamiento uno y total del objeto, es siempre el mismo, no sufre variación, pero siendo en su contenido inagotable, se muestra sucesivamente en la vida en hechos progresivos, que és á lo que se denomina *sistemas filosóficos.*

La palabra progreso se entiende de ordinario como el caminar desde un estado individual del sujeto hácia adelante. Pero tomando este pensamiento relativo en toda su razón, significaría que desde la nada se camina al todo, lo que es irracional y contradictorio en sí mismo, pues la nada de sér y de progreso no es término positivo en sí ni por lo tanto primero ni principio de algo, ni el todo que prejuzgamos es tal todo ni tal progreso, toda vez que lo pensamos, como exclusivo de los medios y cualquiera de éstos en sí considerado, es tanto progreso (cuando lo miramos respecto al antecedente) como retroceso (cuando se considera respecto al consiguiente). Y pues que en semejante concepción del progreso, ni el principio ni el fin nos están presentes, sino que sólo los reconocemos idealmente, tal sentido del progreso es meramente abstracto é ideal en sus términos capitales, es indefinido, camina siempre de negación en negación nunca en positiva razón, no se prueba por sí y va siempre de hecho de esperanza en esperanza frustrada y desvanecida.

El todo, como todo, ni progresa ni regresa, ni se estaciona, sino que es totalmente y del todo el que es en la totalidad del tiempo, y en relación absolutamente igual sobre todos los tiempos, sin exclusiones diferenciales negativas. El movimiento, á cuyo género pertenece el principio medio y fin del progreso, ni progresa, ni retrograda, siendo la misma vida con todos sus respectivos modos y relaciones, sino que, como propiedad esencial interior del sér, es tanto entero y total como totalmente determinado en mociones y movimientos individuales, donde el total movimiento del sér, es interiormente tanto cada último individual movimiento con la relativa exclusión desde su inmediata individualidad de todos los otros movimientos individuales y áun la parcial relativa del comun y puro contínuo movimiento, como la comun igual, y continuada de unos á otros como total inclusivamente de los mismos en el movimiento real y entero, como forma de la vida sobre y con la determinada propia, y en lo tanto inclusiva de cada movimiento particular. Los términos principio, medio y fin, y aplicados á la vida progreso, estación y retroceso, considerados desde cualquier punto individual del movimiento, son sin duda momentos reales, pero sólo particulares y relativos con incoherente exclusión de otros tan propios como ellos, cada uno en su lugar y relativos y contrarrelativos igualmente con ellos, pero pensados exclusivamente son abstractos de la otra total relación que acompaña á esta de la distinción y oposición, á saberla de su igual y contínua relación con todos los otros sus opuestos, y en la oposición misma de todos inclusiva en el movimiento todo sobre ellos y con ellos

mismos. Conocido cualquier término del movimiento bajo los dos aspectos de exclusión (repulsión) y de unión (concentración) con los otros sus relativos, cualquiera de ellos que tomemos como primero, tiene en sí como principio toda la razón del movimiento, pero solo como principio de aquel particular movimiento, relativamente al fin del mismo, pero no en plena razón de tal. De donde se sigue que el proceso racional no está en ningun término particular del movimiento y de la vida, sino en el concierto en entera relación (segun el todo) de todos estos términos particulares y en la continuidad y relativa continencia de unos con otros, cuya continuidad no es puramente la exterior relativa que piensa el entendimiento distraido desde su individual estado, como desde centro y medio, sino que es tambien la relación de inclusión y continencia y racional coexistencia de todos los extremos y medios, como partes interiores y correlativas en el todo.

El conocimiento racional, al mostrarse interiormente determinado, contiene toda su interior determinación, y no pudiendo ninguna de éstas expresarla enteramente, pues entónces sería él conocimiento mismo, tiene que cesar cada una de ellas para dar lugar á la siguiente, son relativamente exclusivas. Luego el conocimiento racional se muestra interiormente en una série de pensamientos determinados, sucesivos (temporales), muestra en sus determinaciones temporales (hechos) su naturaleza permanente (eterna), mas no se circunscribe á ninguna de ellas, sino que las abraza todas, siendo cada una el mismo conocimiento racional en cuanto cabe en aquella determinación. Los hechos, en que el conocimiento racional puede ser vis-

to en cuanto cabe en aquellas condiciones, deben tener por consiguiente todas sus cualidades esenciales así en la materia como en la forma del conocimiento. El pensamiento racional, en cualquier tiempo y circunstancias que se le considere, debe partir de un principio, que es lo que entónces debe aparecer como la realidad entera, conocida en la forma que se tenga por la absoluta del conocimiento y bajo él deben explicarse todas las cuestiones fundamentales, sin salto ni vacio, sistemáticamente. Por eso los hechos en que el conocimiento racional se manifiesta temporalmente determinado, se llaman *Sistemas filosóficos*. No pertenecen por consiguiente á la Filosofía las intuiciones poéticas por profundas que sean, ni las más altas verdades, cuando aparecen sin enlace conocido, así por ejemplo, no basta dudar para ser excéptico, sino dudar sistemáticamente.

Génesis racional de los sistemas filosóficos. —Como los sistemas filosóficos no son más que la manifestación sucesiva del conocimiento, ó sea de la razón, que cada vez se penetra y se hace más propia de sí en la vida y cuyos actos todos, unidos como un solo hecho, expresan determinadamente lo que aquella es en unidad, segun su naturaleza, desde la atenta consideración de esta misma naturaleza, puede presentirse la marcha sucesiva de los sistemas filosóficos como la série de grados de la educación racional. Esto sentado, el movimiento racional es:

EN EL SUJETO

- 1.—Dirección simple afirmativa desde el fenómeno á la causa como razón positiva ó precipitadamente á las primeras razones, pero miradas como de perfil por no conocer las intermedias, y por consiguiente no concebidas en su pureza y universalidad ni determinadas en todas sus relaciones. — Dogmatismo.
- 2.—Vuelta de la razón sobre sí misma, duda ó negación de su propio conocimiento. . . — Criticismo. . . .
  - Negación total. . . . . | Excepticismo.
  - Negación parcial, admitiendo un medio distinto de nuestras facultades. — Misticismo.
- 3.—Armonía de la crítica racional con la afirmación. Síntesis de las dos anteriores. . .
  - Combinación simple. . . . . Sincretismo.
  - Bajo un principio subjetivo. Eclecticismo.
  - Bajo el principio real. . . . . Armonismo.

EN EL OBJETO

El principio puede ser hallado:

- EN SU FORMA
  - Como unico sin variedad interior. . . . | Panteismo.
  - Como múltiple. . . . . | Dualismo.
  - Como uno con variedad interior. . . . | Panenteismo.
- EN SU CONTENIDO
  - El Sér. Lo inteligible. . . . . | Espiritualismo.
  - El Sér. Lo sensible. . . . . | Materialismo.
  - El Sér. . . . . | Realismo.
- En la relación del sujeto al objeto (la fuente de conocer)
  - Los sentidos. . . . . | Empirismo.
  - El entendimiento. . . . . | Conceptualismo
  - La razón. | Racionalismo.

La identidad esencial que nos revela la razón, como fuente que es de la verdad, entre el pensamiento y lo pensado se traduce por el entendimiento atento solo á la relación que parcialmente considera en los primeros momentos de su vida como si fuera unicamente aquella relación considerada y como si nada mediara entre los términos del conocimiento. Toma, pues, su pensamiento parcial y subjetivo como el pensamiento y lo afirma en forma absoluta como si nada quedára sin pensar, como dogma, *dogmatismo*. Conténtase como niño en su inexperiencia con las razones más inmediatas que alcanza: ¿por qué llueve? porque está nublado, ó asciende precipitadamente á las primeras razones de las cosas sin ver gradualmente las intermedias; ¿por qué llueve?, porque Dios quiere. Cree el dogmático sin más que las cosas son como él las piensa, pero como cualquier otro, y áun él mismo, colocado en diferente posición ha de verlas de otro modo, se presentan una multitud de afirmaciones igualmente absolutas que igualmente se niegan y en las cuales es imposible descanzar.

Perdida la antigua confianza (la inocencia intelectual) vuelve el entendimiento sobre sí y niega la verdad del pensamiento *excepticismo* (cerré los libros, decía uno de nuestros políticos, desde que ví que el uno decía *sí* y el otro *no*). Pero como afirmar que nada puede ser conocido es afirmar y conocer, no es posible quedar en esta negación absoluta y hay que limitarse á pensar que no puedo conocer por mí, por mis medios de conocimiento, sino arrojando estos instrumentos engañosos, fuente de toda ilusión *(credo quia absurdum)* y uniéndome sin ellos con el objeto, *misticismo*. Mas co-

mo tal unión no puede verificarse sin el anonadamiento del sujeto que conoce y entonces no habría conocimiento por falta de *quien* conociera, hay que confesar que no siendo nuestro conocimiento subjetivo, absolutamente verdadero, ni absolutamente falso, debe participar de los dos. Debemos tomar, pues, lo que haya de verdadero y desechar lo falso, *sincretismo*, pero, ¿cómo distinguirlo? Es preciso un principio, una regla que nos guíe en la elección, *eclecticismo*, mas mientras este principio no tenga más garantía que el que yo lo considere como tal, estoy igualmente expuesto á caer en los errores dogmáticos de que huía, es preciso, pues, que el conocimiento sea la realidad misma que no puede ser pensada ni conocida de otro modo y fuera de la cual nada cabe conocer ni pensar, *armonismo*. Los sistemas armónicos que parten del sujeto como los críticos, para llegar al objeto como los dogmáticos, mostrando la identidad esencial entre ambos, son la síntesis de los anteriores, que consideran el pensamiento exclusivamente referido ya al sujeto, ya al objeto.

Puesto el pensamiento en la vista del principio, éste es reconocido como la unidad, fuera de la cual nada és y en lo tanto tambien como la unidad, entre lo que se piensa y lo pensado. Si esta unidad es vista como exclusiva de toda variedad, *panteismo*, es una unidad vacía, una unidad sin contenido, una desierta inmensidad y el conocimiento de ella en que desaparecen, el que conoce y lo que se conoce, deja de ser conocimiento. Hay que reconocer una variedad de principios para explicar las cosas diferentes, ó por lo ménos, un principio del conocimiento y otro principio de la realidad, *dualismo*, más

como principios absolutos, se contradicen en su concepto, no pudiendo reunir entrambas cualidades, si el principio del conocimiento fuera distinto del de la realidad, el conocimiento no sería nada de real, no sería conocimiento y viceversa. Considera, pues, el panteista la unidad, pero separada de su contenido, considera el dualista el contenido de ella (la unidad en su discreción interior) pero sin aquello de que es todo discreto, uno y otro piensan algo de la unidad, ninguno la unidad entera, de aquí la necesidad de una síntesis racional de estas vistas parciales el *panenteismo*, que junta en lo que tienen de verdadero, el principio de los primeros, *todo es Dios*, y el de los segundos, *las cosas están fuera de Dios*, en uno comprensivo de ambos, *todas las cosas están en Dios*.

¿Cuál es la naturaleza del principio y por consiguiente la naturaleza de las cosas? Al que como el físico ó el naturalista dirije toda su mirada al exterior, ha de aparecerle como lo que impresiona nuestros sentidos, lo que vemos ocupando un lugar en el espacio la materia, *materialismo;* el que como el psicólogo dirije su mirada al interior, como lo que vé inmediatamente en su conciencia, lo que siente, lo que conoce, el espíritu, *espiritualismo.* Mas, ¿cómo concebir una materia sin peso, sin figura, sin estensión, una materia inmaterial ó un espiritu figurado, estenso, inexpontáneo, sin conocimiento, sin sentimiento, sin voluntad; un espíritu inespiritual? Preciso es, pues, que el principio no sea una realidad limitada, sino la realidad absoluta, *realismo, el Sér* que en sí contiene igualmente el *Ser Espiritual* y el

Sér Corporal, principio que por lo mismo que contiene en una unidad superior entrambos opuestos, es la síntesis de los dos.

Por último, ¿cómo se refieren el sujeto y el objeto en el conocimiento? ¿Cómo el pensamiento es determinado por el objeto? En suma, ¿cuál es la fuente de conocer? El sujeto conoce del objeto lo aparente, lo determinado, lo singular, por el medio determinado del conocer, los sentidos, conoce siempre en realidad determinada y singular, la experiencia, *empirismo*. Mas la experiencia no es posible sin que agrupemos los fenómenos experimentados, juntando los semejantes y separando los diferentes, y esto exije reglas ó principios, siquiera abstractos y solo aplicables á la experiencia, mediante los que hagamos esta separación, el conocimiento consiste, pues, en la apreciación de las relaciones entre las cosas, su fuente es el entendimiento que liga y que separa, *conceptualismo*. Mas, estas relaciones, estas reglas, estos principios, si han de ser aplicables con verdad al objeto, si han de decir lo que el objeto es y no lo que á él arbitrariamente atribuimos, suponen una relación unitaria en que se den orgánicamente todas las relaciones, la identidad del pensamiento y lo pensado, la presencia absoluta del objeto ante el pensamiento en la razón, *racionalismo*, fuente del conocimiento, que, abrazando en su superior unidad lo mismo lo individual que lo genérico, es la síntesis y la verdad de las anteriores.

Los sistemas filosóficos y el sistema de la Filosofía. – No deben confundirse los sistemas fi-

losóficos que espresan el estado de la reflexión racional, en un tiempo y en un indivíduo determinado con el sistema de filosofía, que es el organismo del conocimiento racional, conforme á la realidad de lo conocido. Este comprende en unidad y enteramente lo que en aquéllos solo se da de un modo individual, parcial y sucesivo, èste es la razón de aquellos, que sólo se distinguen de él por el límite. Por eso puede decirse con verdad, que todo sistema filosófico es verdadero, en cuanto afirma, es falso en cuanto niega.

Cada uno de los sistemas filosóficos, espresa el sistema de la Filosofía en cuanto cabe en el momento, en las circustancias y bajo el punto de vista subjetivo, con que la realidad es considerada, cada uno de ellos se liga por su contenido (en relación positiva), y por su límite (en relación negativa), con los siguientes en progreso interno, que consiste en que el conocimiento va haciéndose cada vez más propio de sí y más verdadero, siendo con esto la historia de los sistemas filosóficos, la de la sucesiva educación racional que es preciso considerar, pues que nacemos y nos desarrollamos como indivíduos dentro de la vida humana, que influye en nuestro propio pensamiento, ya en la forma directa de estudio del pensamiento reflexivo, ya en la indirecta con que se recibe en el pensamiento comun en forma de máximas, de opiniones recibidas, costumbres, etc. Así, la historia de los sistemas filosóficos que no podria concebirse sin la realidad del sistema de

la Filosofía, sin que la Filosofía en realidad, independientemente de lo que piensa cada cual, no formára un organismo de verdad, si mirada solo parcialmente en cada momento y atendiendo, no á lo que dice, sino al defecto, ha podido ser llamada la historia de los errores humanos, afirmándose que no hay dislate que no haya sido dicho por algun filósofo, lo que es, como decía Feijóo, obrar como los envidiosos, que no tienen ojos más que para los defectos; considerada enteramente y en lo que positivamente afirma cada vez, bien puede decirse que es como la historia de un hombre que aprendiera siempre, siendo cada uno de los hombres posteriores, enano si se quiere, pero enano en hombros de gigantes. Por eso cada uno de los sistemas filosóficos tiene un valor propio y hasta los más imperfectos, han influido ventajosamente en los tiempos en que se concibieron. A los sistemas empíricos, por ejemplo, se les debe el gran progreso de las ciencias naturales, á los idealistas grandes progresos en las morales, políticas y estéticas, el eclecticismo ha conservado lo aprovechable de lo antiguo, y hasta el excepticismo mismo ha venido con el aguijón de la duda á impedir que se estanque el pensamiento. Su duración está tembien en relación con lo afirmado, se puede ser empírico ó idealista durante mucho tiempo, no se puede ser consecuentemente excéptico ni una hora.

El movimiento necesario del pensamiento reflexivo siendo exigencia misma de la razón, nos muestra que el ideal de un sistema filosófico ó

que el sistema de la Filosofía debe ser un realismo racional armónico.

VIII.

Consecuencias capitales de los sistemas filosóficos.—Como la atenta consideración de la razón nos enseña á priori cual debe ser el órden con que se producen los sistemas filosóficos en la vida de la reflexión racional, el principio de que parte cada uno de los sistemas parciales nos anticipa tambien la manera con que debe resolver las principales cuestiones de la ciencia y de la vida, como consecuencia que contenidas en el principio, pueden ser vistas en el principio mismo. Con esto no decimos que todos los filósofos que siguen tal ó cual sistema, las hayan sacado todas, lo que afirmamos es que en ellos están, y que debieran haberlas sacado de haber sido consecuentes.

Consecuencias de los sistemas empíricos sensualistas.—Los sistemas empíricos parten del supuesto de que no existe más conocimiento que el experimental y de ordinario no admiten más experiencia que la exterior sensible. Como aquélla

no nos habla más que de la efectividad actual, no puede admitirse, segun ellos, ningun conocimiento absoluto ni permanente, sino solo relativo; no existen principios, sino sólo fenómenos. Mas como el fenómeno depende del estado en que cada uno lo considera (un mismo vino sabe dulce á Juan, sano, y amargo á Pedro, enfermo), las cosas son como á cada uno le parecen, el hombre es la medida de todas las cosas (Protagoras), no hay por consiguiente verdad, ni bien, ni belleza en sí, no hay realidad todo es un incesante pasar sin razón, la verdad y la realidad no existen, ó, al ménos, no pueden ser conocidas, Exepticismo.

Como no hay más conocimiento que el experimental sensible, y ni el espíritu ni Dios caen bajo nuestros sentidos y aquel conocimiento es la resultante de los movimientos corporales, se deducen igualmente de este sistema el Materialismo y el Ateismo.

Por la misma razón, y no dirigiéndose la sensación á nuestra voluntad sino en cuanto nos produce placer ó dolor, la regla de la moral debe ser "haz lo que te produzca placer, huye de lo que te produzca dolor," y el principio de la Moral es, pues, el Egoismo.

Pero como todos tienen la misma regla de conducta todos tienen el mismo derecho á lo que les

agrade, y á huir de lo que les moleste, el hombre es, pues, el enemigo natural del hombre *(homo homini lupus)* y el estado natural es un estado de guerra *(bellum omnium contra omnes)*. Mas como este estado (aunque natural) hubiera concluido con la especie, no puede terminar sino por triunfo de uno que sujete con mano fuerte á las fieras humanas sin otra ley que su voluntad, Despotismo, ó por el triunfo alternativo y desordenado de todos, Anarquía.

Por último, no existiendo más que lo sensible, la belleza sólo existe en la naturaleza, y el arte no es más que su imitación servil.

La distinción que para los espíritus un poco cultivados aparece bastante clara entre lo agradable y lo bello, el placer y el bien, lo conveniente y lo justo, ha obligado á algunos filósofos empíricos á que inventen una especie de sentidos interiores capaces de apreciar estas relaciones, *sentimentalistas*, y áun á que lleguen á una especie de generalización del sentimiento simpatía, *simpatistas*, en que se den abstractamente unidas las sensaciones, ya en cuanto se refieren al sujeto aislado en sí mismo, *egoismo*, ya en sus relaciones con sus semejantes, *altruismo*, con lo cual se inicia ya el reconocimiento de un principio de generalización de las sensaciones, que éstas por su comunidad de tales nos anticipan, una fuente de reflexión, sensualismo reflexivo, que enlaza estos sistemas con los siguientes.

Consecuencias capitales de los sistemas conceptualistas.—No admitiendo los sistemas conceptualistas otro conocimiento científico más que el del entendimiento que se formula en el juicio, cuyos dos elementos son el material que nos suministran los sentidos, lo que nunca nos engañan, porque sólo nos muestran su afección, no afirman nada, no siendo por lo tanto raiz de verdad ni de error, y el formal que proviene de los principios ó de los axiomas de la razón en el acuerdo de estos está la verdad y la ciencia que solo comprende por tanto las verdades médias, lo que puede ser enseñado ó demostrado, como decía Aristóteles. Quedan, pues, fuera de la ciencia los principios, porque se nos imponen por su propia evidencia (no se puede disputar sobre los principios) y los hechos (de los hechos no se da ciencia.)

La doctrina de estos sistemas respecto al conocimiento, es la que les da nombre de conceptualismo. En todas las cosas existen, pues, dos elementos: la materia, mero supuesto lógico indiferente á toda cualidad, pero que por lo mismo puede recibirlas, lo infinito, lo no seyente, y la forma, lo enteramente determinado, lo concebible, lo determinado, lo finito (en el sentido helénico): la doctrina cosmológica de estos sistemas es, pues, el dualismo.—El término de este dualismo es el

acto puro Dios, que como motor inmóvil es el término á que tienden y aspiran todas las cosas, el ideal de todos, pero que vive encerrado en sí sin relaciones con las cosas: la doctrina religiosa de estos sistemas es, pues, el deismo. La Moral, como la Lógica, contiene dos principios, uno material, los instintos, las sensaciones; otro los principios formales mediante los que se verifica la abstracción de aquellos: su principio moral no es, pues, el placer como en los sistemas sensualistas, sino el placer abstracto, la utilidad, que consiste en guardar medida en todas las cosas, *in medio virtus*. De él deriva su principio político, que consiste en la unión abstracta de las voluntades por la mútua conveniencia en el Pacto social. Por último; respecto á la belleza, piensan que ésta consiste en la purificación de la naturaleza, formando tipos abstractos, generalizados de las bellezas particulares que en ella se encuentran separadas.

Los sistemas conceptualistas quedan rara vez en el preciso punto de equilibrio de los dos elementos que, segun ellos, constituyen el conocimiento y la realidad. Ó se inclinan al elemento material hallando en la materia (lo potencial) contenida, áun cuando no sea más que virtualmente, la forma, acercándose así al sensualismo reflexivo ó sobreestiman el elemento formal, considerando á la materia el estado germinal de la

idea, la idea en su estado de indeterminación, tendiendo así hácia los sistemas idealistas.

Por lo demás, el estado de equilibrio que exije el conceptualismo puro, no es fácil de conservar, no habiendo nada en que puedan encontrarse supuestos por naturaleza independientes y contrarios, deja juntamente inexplicados el conocimiento y la realidad, cayendo en un excepticismo subjetivo.

Consecuencias capitales de los sistemas idealistas.—Para los partidarios de estos sistemas el conocimiento científico, el único que merece el nombre de conocimiento, es el de lo necesario, universal, eterno y permanente—la Idea, lo que llamamos materia, lo sensible, no es más que la degeneración ó la confusión de las ideas, *(carbo Dei)*. Son, pues, estos sistemás en lógica y cosmología idealistas y espiritualistas—Dios es la Idea de las ideas, el sol inteligible de que las otras ideas no son más que los rayos, es lo único esencial y sustancial en las cosas, lo que está sobre todo conocimiento, la unidad pura y simplísima lo inefable y sobre inteligible. Los sistemas puramente idealistas son, pues, panteistas ó acosmistas, ya sean los séres partes divinas que parecen separadas de él como las chispas de la hoguera ó como las olas del mar, potencias de la idea ó de lo absoluto (panteismo mecánico) ó ya sean estados sucesivos de

la Idea (panteismo dinámico) ó ya no tengan más realidad que la aparente y sensible (acosmismo), Dios es el punto central en que se reunen lo verdadero, lo bello y lo bueno, que esencialmente son la misma cosa, Dios mismo. Hay, pues, para la Moral un principio absoluto y divino, independiente y superior á todos los tiempos y circunstancias, y una Justicia que no depende de las leyes ni de las conveniencias, que nos manda sin réplica y á la que todo egoismo debe ser sacrificado. Pero como sólo lo uno y permanente tiene valor y esta unidad es la negación de lo vario y accidental, el derecho en estos sistemas ha de revestir cierto carácter socialista y áun comunista, de lo que es buen ejemplo la República de Platon.

El idealismo tambien se enlaza de una parte á los sistemas conceptualistas, y de otra, prepara el realismo-armónico, bien que á éste se puede llegar desde cualquier sistema con solo no dejar la reflexión interrumpida. El realismo conceptualista, á ser consecuente, ha de mirar la materia como la confusión ó la sombra de la idea, es un idealismo, pero dado que aquella es para él lo opuesto á lo fenomenal, accidental y transitorio, tiene que prestarla una cierta realidad negativa, dividiendo así el objeto del conocimiento en dos esferas, la esfera de la realidad (las ideas), la esfera de las apariencias (la materia) *lo que és* y *lo que*

parece ser. Mas ésta última, insubsistente por sí, tiene que buscar su explicación en la primera, ya pensándola como un límite exterior imposible desde que se asienta que la Idea es toda la realidad, ya como un límite interno de la misma, la razón de comprender la Idea su contenido, con lo que se da la mano con los sistemas armónicos. Pero no llega á ellos por un vicio de orígen que consiste en excluir de su principio todo elemento de actualidad temporal, dejando así la vida inexplicable, como ya lo notaba Aristóteles en su crítica de las ideas platónicas.

Para obviar esta dificultad se ha acudido al expediente de hacer de la Idea no una realidad fija, sino una realidad móvil que va negando sucesivamente su primitiva indeterminación, aunando así el conceptualismo y el idealismo, último y supremo esfuerzo del entendimiento que tiende á acercarse á la razón, pero sin que logre llegar á ella.

Consecuencias capitales del realismo armónico.—El realismo armónico parte del conocimiento en su unidad plena entera, del conocimiento en la unidad de todas sus relaciones, la razón, es, pues, este sistema respecto á su fuente de conocer un racionalismo, entendida esta palabra en su verdadero sentido y no en el que ordinariamente se le da (la razón al revés). La unidad plena del conocimiento, esto és, la unidad real propia y entera antes, en y sobre el sujeto y el objeto conocido, no se da para nosotros sino en nuestra

propia conciencia, en la que somos uno con nosotros, y para nosotros, no distinguiéndonos en ésta unidad y sólo en ella más que como objeto y sujeto del conocimiento, y quedando en tal unidad y sin romperla propia y realmente como tal sujeto y objeto. Parte, pues, este sistema del propio conocimiento que se toma en él como punto de partida, y mediante cuyo análisis se llega á la vista racional del principio de la ciencia y de la realidad, en el cual ha de ser todo conocimiento demostrado (síntesis). El principio, por consiguiente, es aquí reconocido como el Sér en su plenitud (Ens realissimus) Dios, siendo pues estos sistemas Teistas Bajo Dios es reconocido el Mundo como el conjunto de séres finitos (la Naturaleza, el Espíritu y la Humanidad) cada cual y todos ellos propio en su finitud, pero fundado, dado, y razonado en el Sér, siendo pues en la relación entre Dios y el Mundo Panenteista. La esencia en cuanto se realiza determinadamente, como ella es en el Sér, es el Bien absoluto. En cuanto el hombre realiza libremente la suya en relación con los demás, y supremamente bajo y en razón de la Esencia Divina, la suprema ley, en cuanto es una semejanza de Dios en la vida, realiza un bien moral. No hay un principio absoluto del Mal, no pensándose éste como lo que no es, sino lo que es como no debe ser. La

raiz metafísica del mal está en la finitud de los séres y en su libertad finita, Dios quiere la posibilidad del mal, pero no su efectividad y quiere la posibilidad del mal no por motivo de mal, sino por motivo del bien, para que de este modo pueda darse en los séres finitos el Bien superior en ellos, el Bien Moral, que consiste en la libre realización de la esencia y en la libre negación del Mal. Este no se niega ni se cura con otro mal, añadiendo límite á límite, sino con el bien, (la ignorancia con la ciencia, la dureza con la dulzura, el ódio con el amor). El bien considerado como absoluto y debiendo absolutamente ser realizado en cada una de sus relaciones como fin propio, forma la base de la Moral, que atiende especialmente á la intención, y cuyos jueces son la conciencia y Dios, pero considerado en su organismo interno como condición necesaria para otros bienes, es la Justicia, principio del derecho que debe ser hecho efectivo por el Estado. La esencia divina en cuanto se muestra en los séres y esencias en Dios contenidos y nos atrae por esto con amor y admiración desinteresados sin pensamiento de finalidad, es la Belleza, fundamento y fin del arte. La unión personal del Hombre con Dios, es el orígen de las relaciones religiosas, y en cuanto aquél reconoce á este como Sér supremo que le excede infinitamente y confía en que hace

todas las cosas en razón del Bien, es el fundamento de la Fé racional y de su creencia en la Providencia infinita, que sabe sacar el Bien aun del Mal mismo.

El realismo racional no concluye la obra de la Filosofía por más que en ella inicia el comienzo de una nueva era.

Señalando el punto de partida inexcusable, el principio real y la fuente absoluta del conocimiento, guiada quizá más que ninguna otra por la realidad de su objeto la Filosofía ha encontrado al fin, aunque más tarde que las otras ciencias como era de esperar de la grandeza de su problema, la forma definitiva que Kant echaba de ménos al compararla con el conocimiento matemático. Pero, áun cuando haya trazado los delineamientos generales, aunque conociendo su fin unitario puede aprovechar todas las indagaciones que se hagan, áun con los propósitos más encontrados, con lo que ha de hacer cesar el período de antagonismo y de lucha, restableciendo la paz en los espíritus merced á una racional estima y tolerancia de todos los sistemas, su asunto ofrece trabajo inacabable en que todos los genios y todas las aptitudes han de encontrar adecuada ocupación y merecido premio.

Escuelas, sub-periodos y periodos de la Historia de la Metafísica.—Los sistemas hallan su unidad en un pensamiento más general, pero tam-

bien más indeterminado que se llama *escuela*. La escuela puede contener sistemas diferentes y áun opuestos, siempre que sean el desarrollo más ó ménos perfecto del mismo principio y del mismo método. Así, por ejemplo, la escuela empírica de Bacón contiene igualmente el sensualismo reflexivo de Locke, el sensualismo puro de Condillac, el materialismo de Brusseais, el idealismo de Berkeley y hasta la filosofía del sentido comun de la escuela escocesa.

Son tan cercanos los conceptos de escuela y de sistema que no es extraño que en el uso comun se confundan en la espresión trópica del lenguage. Pero se distinguen fácilmente observando que el sistema es la manifestación del pensamiento individual, la escuela del pensamiento colectivo. Lo que da mayor motivo á esta confusión es que los creadores de escuelas las han solido desarrollar á veces en una direc ción siendo al par fundadores de escuelas y sistemas.

El conjunto de escuelas que expresan cada uno de los diversos aspectos que caben en cada una de las edades ó períodos de la historia del pensamiento racional es lo que se denomina sub-período en la historia de la Metafísica.

Los sub-períodos filosóficos no son siempre sucesi-

vos, como se cree de ordinario. Cuando el punto de vista general que determina el período admite aspectos diferentes, pero inconciliables, los sub-períodos pueden darse al mismo tiempo, ó más bien, el concepto de tiempo en nada influye para ellos (entiéndase dentro del período, no fuera de él): tal sucede, por ejemplo, en la Filosofía oriental, aunque áun en este caso es cierto que los sistemas sintéticos aparecen despues de los opuestos que contienen, áun cuando no procedan históricamente de ellos. Lo mismo acontece en todas las direcciones laterales procedentes de un mismo principio cuando éste es compuesto, aunque no formen sub-períodos, si bien suele darse el predominio alternado de cada una de ellas: tal sucede en la Edad Moderna entre el empirismo y el idealismo de Bacón y Descartes que, naciendo y desarrollándose casi al mismo tiempo, éste domina por circunstancias externas históricas, principalmente en el siglo XVII, aquél en el XVIII.

Por último, los períodos históricos, debiendo expresar el pensamiento racional entero, pero sólo en cuanto en ellos cabe, han de seguir el orden esencial de ese mismo pensamiento, pues siendo su manifestación sucesiva, el órden de su sucesión ha de ser el mismo que el de su naturaleza. Han de comenzar por un período de unidad simple (tésis) al que ha de seguir otro de variedad é interior oposición y compenetración (antítesis) y han de

llegar al fin á la unidad enteramente comprensiva ó armónica.

En ninguno de estos períodos deja de mostrarse el pensamiento racional sin todas sus condiciones; lo que sucede es que predomina algunas de las indicadas, que es lo que les da carácter. Así en el período oriental, mirándose la unidad simplemente sin considerar todavía su contenido, aparece como unidad exclusiva negadora de todo otro aspecto que el considerado (unicidad) y la variedad aparece como de unidades enemigas profesadas por hombres y pueblos diferentes, no logrando la armonía sino como un sincretismo histórico, intolerante áun con los mismos elementos de que fué formado. Esta oposición en el espacio se da en forma sucesiva durante los dos primeros sub-períodos (greco-romano-alejandrino y escolástico), oponiéndose á cada afirmación (tésis) la opuesta (antítesis) que se resuelven en una unidad superior (síntesis) que da lugar á una nueva oposición y nueva armonía y tiende, mediante la oposición lateral y sucesiva, cero (en el termoderno) de la filosofía antigua y de la escolástica á preparar una edad superior. Lo mismo acontece en todas las direcciones laterales procedentes de un mismo pensamiento.

IX.

La Filosofía Oriental.—Su desarrollo en

la India, China y Persia.—El período oriental se caracteriza por la unidad simple é indistinta del pensamiento, lo que se muestra: 1.°, en que la filosofía aparece confundida con las otras instituciones (en cada país con la predominante) en la India con la Religión, en la China con la Política, en la Persia con la Moral, en su más elevado sentido; 2.°, en que las diferentes ciencias que contiene, aparecen así mismo confundidas, predominando en la India la investigación metafísico-teológica, en la China la empírico-práctica y en la Persia la moral histórica, con arreglo al carácter y condiciones de estos diversos pueblos; 3.°, en que cada uno de estos aspectos se cree el único y se considera á los demás como sacrílegos y absurdos; 4.°, en que áun dentro de la ciencia predominante, no se examinan todas las cuestiones igualmente sino que todas se refieren á una considerada como el fin de saber; en la India ¿cómo nos libertaremos de mal de la vida? en la China ¿cómo conservaremos en lo presente la felicidad de lo pasado? en la Persia ¿cómo contribuiremos á vencer el mal y á establecer el reinado del bien en el mundo?

El Oriente á que se le ha llamado la cuna del mundo ha sido tambien la cuna de la Filosofía. Pero

lo mismo en los indivíduos, que en los pueblos, que en la Humanidad, la reflexión racional es la última que aparece. La reflexión viene siempre precedida de la intuición, todo movimiento filosófico se liga á un precedente movimiento religioso, solo cuando las heregías minan los cimientos de la fé cuando la revelación antes aceptada se pone en duda porque se le contrapone otra revelación, hay que apelar á los fundamentos racionales. Tambien las razas como los indivíduos tienen aptitudes y vocaciones propias. La raza aria ha sido el órgano de la filosofía como la semita lo ha sido de la religión. No hay, en verdad, hombre ni pueblo que no tenga alguna filosofía, como no lo hay que no tenga alguna religión ó algun arte, pero solo á pocos les es dado llegar á esas grandes adivinaciones que iluminan las conciencias ó enaltecen el sentimiento y dirigen la vida durante siglos. He aquí por qué la historia del pensamiento reflexivo está casi reducida á la del pensamiento de la creadora de estos cuatro grandes ciclos, el siclo indio, el siclo griego, el ciclo de Bacón y de Descartes y el siclo de Kant, en que puede decirse que se resume hasta ahora, toda la historia de la Metafísica.

Está esta en el Oriente como el niño en el instante de su alumbramiento ligado todavía á la vida de la madre, pero teniendo ya vida propia que aspira á hacerse independiente. Pueblos como niños intuitivos, los orientales miran, como es propio de este primer momento de la reflexión, á la unidad sin diferencia, desarrollando aislados su propio génio y dotados de aquélla fantasía infantil que confunde el

signo con lo significado, el Sér infinito, como ha dicho Michelet, se revela al indio en la inmensidad del Océano, al chino en la eternidad de la palabra, al persa en los explendores de la luz.

Es el pueblo indio un pueblo esencialmente religioso. Fué formado por una colonia que separándose de sus hermanos del Iram acaso por controversias teológicas dominó y civilizó á las razas que de antiguo habitaban en la India enseñándolas segun la palabra sagrada *Vedas* que en el principio no existía más que Brahm, la sustancia absoluta, la unidad indeterminada que sumergida en su eterno sopor deja que los tipos eternos de las cosas contenidas en Sivada (la del vientre de oro) tomen forma en su fantasía, Maya (la ilusión) convirtièndose así en creador Brahma de donde todo procede, en destructor Siva y en conservador Visnú como el Sol, que produce en la Primavera, destruye en Verano y conserva en el Invierno, que el mundo no es más que el ensueño de Brahma y que la verdadera felicidad consiste en anonadarse en su sustancia infinita, librándose del tormento de la trasmigración, doctrina que trata de eternizar, organizando el país en un sistema de castas de procedencia divina que comprende los Brachmanes (sacerdotes) los Chatrias ó Rajahs (guerreros) los Vasias (agricultores y comerciantes) y los Sudras des-

tinados á servir á las castas superiores y que, comenzando por un panteismo naturalista, se eleva á un panteismo ideal y llega á desenvolverse (porque si Dios és todo, todo és Dios) en una inagotable mitología.

Constituye la India con sus dos penínsulas de acá y de allá del Ganges en el extremo Oriente una especie de mundo aparte. Una naturaleza más que fecunda pródiga con un clima que exige escasa alimentación provee fácilmente á las necesidades de la vida, liberta del trabajo manual é inclina por el enervamiento del cuerpo á las meditaciones del espíritu. Montañas gigantescas á cuyos altos picos no han alcanzado los areonautas en sus más atrevidas ascensiones, florestas casi impenetrables pobladas de tigres, de serpientes colosales y de elefantes que recuerdan las monstruosas creaciones primitivas, rios que parecen mares, un sol abrasador que todo lo fecunda y lo agosta y en sus límites el Océano sin orilla, idéntico siempre en su perpétua movilidad, una naturaleza en que todo es grande y solo el hombre es pequeño ha de despertar en éste el pensamiento de lo infinito incomprensible en que se pierde y se anonada. Y ha de despertarla especialmente en una raza ya dispuesta por sus aptitudes á las meditaciones trascendentales. No hay duda de que la raza sanscrita es de procedencia aria; arias denomina en sus libros á sus tres castas superiores, arias aparecen por sus caractéres fisiológicos y fisiológicos, arias por el parentesco de los idiomas (el sanscrito, el pakrito,

el pali y el zendo, por las tradiciones comunes (se ha notado la identidad de las oraciones más antiguas de los Vedas y del Zend-Avesta) y hasta por ciertos distintivos simbólicos en el vestido (el cordón brachmánico. Todo induce á creer que se separaron de sus hermanos cuando triunfó entre ellos la reforma de Zoroastro y que acaso ellos fueran los que conservaron las creencias primitivas. Quizá á esto se refiere la primera encarnación de Vishnú en pescado (Matya-Avatara) para rescatar los Vedas que el gigante Hajagriwa había robado á Brahma sepultándolos en las profundidades del mar. Su conquista de la India tiene algo de parecido con la de América por los españoles, cuyo objeto principal fué llevar á otros pueblos la luz de la fé. Esta se contiene en los Vedas (Vedga, fuego, luz, ciencia) que son la misma palabra divina con que las cosas se han hecho y emanada directamente de Dios, que Vjása el colector (acaso Visnú metamorfoseado) redujo á cuatro Rig-Veda (himnos) Iadjur-Veda (oraciones en prosa) Saman-Veda (cantos) Atharvana-Veda (fórmulas litúrgicas) Cada Veda se compone de dos partes *mantras* oraraciones y *brachmanas* (dogmas). Segun ellos, desde la eternidad existe Brahm, sustancia primera é infinita, unidad pura, compuesta de luz y tinieblas. Absorbido en el profundo sueño de la existencia indeterminada contiene en sí los prototipos de las cosas, y habiendo dejado escapar de sí á Maya, la ilusión, la materia, apareció como creador Brahma, como destructor Siva y como conservador Visnú que forman la *trimurti* india (unión de los tres poderes que se espresa con la palabra *Oum* (O por Brahma, V por

Vishnú y M por Mahdeva ó Siva). Estos tres poderes no son séres distintos sino como en una bujía encendida la luz (Brahma) el calor (Siva) y el pabilo (Vishnú). La forma primera de Maya fué el agua primitiva que no tiene forma y puede tomarlas todas. De su unión con los eternos tipos de las cosas nacieron Mahabuta el elemento sutil y Pradjapatí el elemento grosero y de la unión de estos los génios y la raza humana, originada por un hombre primitivo que, dividiéndose en dos, produjo el varón y la mujer. El Universo no es más que el ensueño de Brahma que desaparece á su despertar, es ilusión y mentira de que debemos libertarnos. El que observa los preceptos de los Vedas logra trasmigraciones más perfectas, librándose, por último, de la necesidad de trasmigrar, volviendo á unirse á Brahma que es en lo que consiste la emancipación.

A los Vedas se unen los Puranas en número de 18 que contienen la teogonía y la cosmogonía, entre los que citaremos, por ejemplo, el *Brahma-Vaivaitika-Purana* origen de los dioses, en el *Visnú-Purana* 25.000 estancias, el *Siva-Purana* en 24.000, el *Vhagavata-Purana*, historia de Crisna, en 18.000, el *Agra-Purana*, cuadro de todas las ciencias indias, en 18.000, etcétera, etc., y los Dherma-Sastras, de los cuales el principal es el *Manadava-dherma-sastra* ó Código de Manú, en que se establece la división en castas, haciendo proceder á los brahmanes de la boca, á los chatryas de los brazos, á los vasias del vientre y á los indios de los pies del Dios, encomendando á los primeros la lectura y enseñanza de los Vedas que los segundos podían leer y no enseñar y los terceros es-

cuchar pero no leer lo que era vedado á los últimos que no pertenecían, á lo que parece, á la raza conquistadora, sino que eran las razas sometidas, á las que se les prometía, en premio á su sumisión y sus trabajos, el renacimiento en castas superiores.

Las luchas con los antiguos habitantes del país y las civiles entre las diversas dinastías que se cantan en los grandes poemas debiera dar cierto predominio á la casta militar con el que probablemente coincidió la reforma de Budha, misticismo que apoyado en la doctrina vedica, de que el hombre por su anonadamiento llega á confundirse con la sustancia infinita, proclama la unidad humana y la abolición de las castas. En este momento crítico de la civilización india es de creer que aparecieran los sistemas filosóficos.

El *Ramayana,* atribuido á Valmiki, canta, en 48.000 versos, la derrota y muerte de Ravana rey de los Rakshasas ó demonios vampiros y la conquista de la isla de Lanka (Ceylan) por Rama hijo de Dasaratha, rey de Ayadhya (Oudha), ayudado por los ejércitos de monos y osos que acaudillaba Sugriva, rey de los primeros, en la que parecen simbolizarse las guerras que contra las razas melania y dravinina, primeras habitadoras de la India tuvieron que sostener los invasores arios quizá con los chusitas que llegaron á formar la casta de los Sudras y acaso in-

trodujeron el culto de Siva. Entre las maravillosas hazañas que refiere y que recuerdan las de nuestros libros de caballería, hay dos leyendas (la de Parasu-Rama y la de Visvamitra) en que se vé claramente la lucha entre los chatrias y los brahmanes.

El *Mahbharata* atribuido á Veda-Vjasa en 100.000 dísticos, canta las guerras entre los Coros y los Pandos ó las dinastías del Sol y de la Luna, y en uno de sus episodios el Bhagabad-Ghita refuta las doctrinas de los Vedas con una doctrina que se acerca mucho al Budhismo.

Gotama, novena encarnación de Vishnú en la vírgen Maya, esposa de Sudhanas, rey de Kikata, que, como descendiente de los Sankyas, recibió el nombre de Sankyanumi, es apellidado hasta por sus adversarios Budda (el que posee el conocimiento absoluto de las cosas). Su nacimiento había sido profetizado. (Luego, en la série de los tiempos, en una época de confusión y de tinieblas causadas por los enemigos de los dioses naciera entre los kikatas un hijo de Djina llamado Budda). Disgustado de la vida á la vista de un anciano y de un cadáver, se retiró al desierto donde moró durante cuarenta años haciendo las más extrañas penitencias, las cuales terminadas se dedicó á enseñar su doctrina hasta que después de haberlas expuesto en una gran asamblea, dijo: «*Todo me entristece, deseo entrar en el Nirvana.*» Fuese á las orillas de un rio, se acostó del lado derecho, estendió los piés entre los árboles y espiró. Su doctrina, que durante algun tiempo dominó en la India, fué al fin arrojada de ella por los brahmanes, civilizó al Thibet, penetró en la China llegando has-

ta la Persia y cuenta todavía con 200 millones de sectarios con una organización extraordinariamente parecida á la católica, (un papa, el Delaii-Lama, concilios, libros canónicos, santos, conventos, misioneros y hasta campanas y cruces.) Segun los *Vedas*, el mal existe donde hay cambio, donde hay vida, sus prácticas, que nos llevan á la unión con Brahma, no pueden impedir que se esté sujeto á nuevas transformaciones; para conseguirlo, es preciso el anonadamiento individual (nirvana) á este puede llegarse por la ciencia y por la religión, pero el primer camino es dificilísimo sinó imposible, porque supondría el conocimiento absoluto; por la religión se llega mediante la práctica de las seis perfecciones transcendentales, la limosna, la virtud, la ciencia, la energía, la paciencia y la caridad y las prácticas religiosas cuya semejanza con las cristianas ha dado lugar á grandes controversias.

Los principales sistemas filosóficos (*darsanani*) de la India son seis, que se dividen en tres pares: 1.°, el Mimansa que comprende el Dharma-Mimansa ó Minansa del deber, en que se establece que el origen de éste es la autoridad de los Vedas cuya divinidad se trata de demostrar y la tradición en cuanto no se oponga á textos espresos y se resuelvan las cuestiones teológicas que acerca de los deberes pueden suscitarse y el Brahma-Mimansa (Mimansa de Dios) ó Vedanta (fin de los Vedas) en que se enseña que para lograr la liberación debemos unirnos á algo de permanente, que esto no

pueden ser las obras por ser transitorias, sino la ciencia pero no la humana, sino la revelada por el Sér absoluto y conservada por los maestros de la doctrina. Esta ciencia es: *Solo Brahma existe y todo lo demás es ilusión.*

El titulado tambien Purvá-Mimansa ó simplemente Mimansa atribuido Djaimini ofrece en su forma una gran analogía con la Suma de Santo Tomas. Consta de 2652 aforismos divididos en doce lecturas donde se tratan 915 cuestiones ó casos de conciencia *adhikaranas*. Un *adhikarana* completo cónsta de cinco miembros; uno, el asunto; dos, la duda; tres, la solución á *prima facie;* cuatro, la respuesta ó la conclusión demostrada; cinco, la relación con otras materias. La 1.ª lectura está consagrada á establecer la autoridad del deber y la divinidad de los Vedas, de donde deriva la 2.ª de las necesidades del deber, la 3.ª de sus partes, la 4.ª del orden en que deben ser cumplidos, la 5.ª de la universalidad del deber y la 6.ª de las condiciones de su cumplimiento. En las seis restantes trata de cuestiones complementarias, por ejemplo: ¿al lado de los deberes prescritos en los Vedas no hay otros implicados en ellos? ¿Hay excepciones autorizadas? ¿Además de los efectos esenciales del deber hay otros accidentales? Respecto del origen del deber, asienta que éstos nos han sido comunicados ó por la revelación de los Vedas ó por la tradición no interrumpida de los sábios que debe seguirse cuando no se oponga al texto sagrado. En cuanto al mérito, admite que terminada la ac-

ción pasagera queda algo de virtud que pueda imputarse á la causa que lo produjo dando entre los actos meritorios la primacía al sacrificio. Es singular su teoría del lenguaje. La primera emanación divina es el soplo de Dios de donde proceden los sonidos y las letras, los séres son formas groseras de esta escritura etérea que reproduce la palabra humana, y de aquí la eficacia de las evocaciones y encantamentos.

El Vedanta llamado tambien segundo Mimansa (Utara Minansa) es una defensa de las doctrinas védicas expuesta en 4 lecturas y 555 aforismo. La 1.ª lectura, trata de Dios como objeto de adoración y de conocimiento y combate la doctrina naturalista de Kapila y la atomista de Kanada. La 2.ª, continúa esta discusión contra las escuelas heréticas y trata de explicar las contradicciones de la Escritura. La 3.ª, de los medios que ésta ofrece para adquirir la ciencia y por ella la liberación y con este motivo explica los diferentes estados del alma revestida de un cuerpo, la vida, el sueño y los ensueños, el desvanecimiento y la muerte, y en sus últimos capítulos, de los ejercicios de devoción y especialmente de la meditación. Por último, en la 4.ª, de los efectos de ésta, que nos eleva á Brahma hasta absorbernos en él. Brahma es el Sér eterno, purísimo, ilimitado, que contiene todas las cosas, pues si éstas fueran producidas por Brahma habría en él un principio de limitación é imperfección. Brahma puede ser pensado como la divina arcilla de que los séres individuales no son sino las formas transitorias ó como la eterna araña que saca de su seno la tela de la creación, como el Océano en cuya superficie aparecen las olas

y las espumas que no son sino el mismo Océano ó como la hoguera cuyas chispas se distinguen del fuego y son el fuego mismo. Es juntamente activo y pasivo el que hace y lo hecho. El mundo es una ilusión tanto más intensa cuanto más determinada (el agua más que la luz). Dormimos cuando consideramos las cosas como distintas de Brahma, despertamos cuando la ciencia nos enseña que nada existe fuera de Brahma, sustancia interminada, sin nombre, sin forma, pero unidad en que se identifica el que conoce y lo conocido. Cuando llegamos á este punto quedamos libres de *todo error*, porque el error es la afirmación particular que supone la distinción de los séres, *de toda ignorancia* porque el que conoce á Brahma lo conoce todo, *de todo pecado y de toda obligación*, porque éstas suponen la distinción entre lo justo y lo injusto que en el Sér no existe, *de toda actividad y de todo deseo*, porque la primera supone sér que haga y respecto del segundo, el que posee á Brahma lo posee todo.

El Sankhya (que etimológicamente significa hilo, trama, razonamiento) se divide en Sankhya sin Dios y Sankhya con Dios. El 1.º, tiene por autor á Kapila y enseña que para obtener la liberación tenemos que unirnos á algo permanente, y esto no puede hacerse sino por la ciencia. Los medios de conocer son los sentidos, la inferencia, y algunos añaden la tradición debida; el objeto del conocimiento es la Naturale-

za Pakriti, que puede ser increada y creante, increada é increante (la Inteligencia) creada y creante que comprende la Conciencia (akankara) las cinco particulares sutiles, los cinco órganos del sentimiento, los cinco de acción y el *manas* donde aquellos se reunen y ésta toma origen, y creada é increante, los cinco principios que proceden de las partículas sutiles (éter, aire, fuego, agua y tierra). Por el conocimiento alcanzamos que el mundo no tiene más que una existencia aparente, que solo existe Pakrití y que ni Yo soy ni nada de lo que me pertenece, con lo cual el alma queda libre de los lazos que la sujetaban al mundo de la ilusión.

El Sankhya con Dios (Ioga-Sastra), cuyo autor es Patadjali, reconoce la existencia de Dios exenta de mal é indiferente á las acciones pasageras de los hombres. El medio de conseguir la liberación, es absolberse en él mediante, las prácticas devotas y la mortificación del cuerpo.

Kapila es considerado unas veces como un hijo de Brahma, otras como una encarnación de Visnú. Se le cuenta, apesar de sus doctrinas poco ortodoxas, entre los siete grandes richís (santos) y se conservan con su nombre una colección de 499 aforismos divididos en seis lecturas, las tres primeras consagradas á la exposición de la teoría, y las restantes

á aclaraciones sacadas de la fábula y la historia, á la polémica y al resúmen de las doctrinas más importantes. Puede dividirse en dos partes, Lógica y Metafísica. En aquélla admite tres orígenes del conocimiento, la percepción sensible, la inducción, ó mejor la inferencia con que de lo particular ascendemos á lo general y de éste descendemos á lo particular y el testimonio autorizado ó la revelación (aunque de ésta no hace uso) sienta que el efecto existe ya en la causa (el aceite está en la aceituna antes de esprimirla y el trigo en la espiga antes de trillarlo) de aquí infiere que cuánto existe es una manifestación de la Naturaleza. Esta ha de ser indistinta é indeterminada, porque el efecto no es más que la causa determinada, así, cuánto un efecto es más determinado, más lejano está de su causa; el objeto del conocimiento es pues la Naturaleza, y de este modo se pasa de la Lógica á la Metafísica. El primer objeto del conocimiento es la Naturaleza indeterminada *Mula-Pakriti* activa pero coja el 2.º la Inteligencia *Buddhi* inteligente pero inactiva que se unen como el ciego y el cojo, el 3.º el Yo, la conciencia, *Ahankara*, 4-8 los cinco principios sutiles del sonido, tacto, color, sabor y olor (tammatra) 9-19 once órganos sensitivos, cinco pasivos (los cinco sentidos) cinco activos (manos, piés y órganos generadores) 11 el *Manas* (mens) el espíritu que recibe la impresión y la refleja (los cinco sentidos reciben la impresión, el manas la refleja, la conciencia la aplica, la inteligencia decide y los órganos de acción la ejecutan; estos trece instrumentos del conocimiento son los que se denominan *las diez puertas y los tres guar-*

dianes) 20-24 los cinco elementos que proceden de las partículas sutiles, el éter sonoro, el aire sonoro y tangible, el fuego que además tiene color y la tierra que, á las cualidades anteriores, añade el olor. 25 el alma, Atma, que la Naturaleza supone como el espectáculo el espectador.

Kapila niega positivamente la existencia de Dios, que ó es distinto del mundo y no tendría razón para producirlo ó está en el mundo y no podría producirlo.

El alma conoce primero que los elementos groseros no tienen más que una existencia fenomenal, advierte después que los principios de que se compone la persona sutil son meras apariencias, y, por último, que todo lo que no es Pakriti carece de realidad.

Ptadjali, autor del segundo Sankhya, admite á Dios como el vigésimo quinto principio, en lugar del alma. Su doctrina expuesta en el Sankhya-Pravatchana está dividida en cuatro libros que tratan *de la contemplación, de los medios de llegar á ella, del ejercicio de los poderes superiores y del éxtasis.* Enseña que los libros no son buenos sino para el que no es capaz de la verdadera contemplación. *(Quot usibus inservit puteus, aquis undique confluentibus, tot usibus præstant universi libri sacri theologo prudenti)* que sobre los sentidos está el alma, sobre el alma la inteligencia, sobre la inteligencia el sér. *(Sensus pollentes, sensibus pollentior animus, animo autem pollentior mens; qui vero præ mente pollet, is est)* que debe obrarse con pureza, siendo el ideal de la sabiduría humana, la inacción en la acción. *(Qui*

in opere otium cernit et in otio opus, is sapit inter mortales) que las obras son inferiores á la fé *(Longe sunit inferiora opera devotione mentis)* que por eso el verdadero devoto debe desdeñar toda acción *(Mente devotus in hoc ævo utraque dimittit bene et et male facta)* que el que alcanza la fé alcanza la ciencia, no queda detenido en el lazo de las obras y llega á la tranquilidad suprema *(Qui fidem habet, adipicitur scientiam; huic intentus..... ad summam tranquillitatem pervenit)* porque como el fuego reduce la leña á cenizas, la verdadera sabiduría consume toda acción *(deinde ut ligna accensus ignis in cinerem vertit pariter scientiæ ignis omnia opera in cinerem vertit.)* Libre del cuidado de toda acción el verdadero devoto permanece tranquilo en la ciudad de las nueve puertas (el cuerpo) sin obrar sobre sí ni sobre los demás; como una tortuga que se recoge dentro de su concha, inmóvil como lámpara escondida al abrigo de todo viento. Lo que es la noche para los demás esa es su vida, y lo que es vida para los otros es su noche.

El Niaya (razonamiento) que se divide tambien en Niaya de Gotama y el Vaiseshika de Kanada. El primero es un sistema lógico que ha representado en la India el mismo papel que el Organon de Aristóteles en la Filosofía posterior. La liberación no puede alcanzarse más que por la verdad; es preciso, pues, conocer los medios de llegar á ella. Los medios de conocer son, la percepción,

la inferencia (que puede ser ascendente ó descen dente), la comparación ó analogía y el testimonio (divino ó humano); los objetos del conocimiento son; el alma, el cuerpo, los órganos de los sentidos, los objetos sensibles, la inteligencia, el corazón ó sentído íntimo, la actividad, la falta, el estado posterior á la vida, el fruto de las obras, la pena y la liberación. El razonamiento completo en que se ha creido ver el origen del silogismo de Aristóteles consta de cinco miembros la proposición, la razón, el ejemplo, la aplicación y la conclusión. A él se añade el razonamiento supletivo ó la reducción al absurdo y el exámen de los sofismas.

El Vaiseshika (diferenciación) es un sistema físico que consiste en la aplicación de las categorías lógicas *(padhartas)* que son substancia, cualidad, acción, lo comun, lo diferente y la relación, al conocimiento de las cosas que supone compuestas de átomos concluyendo no como de ordinario se ha creido en un materialismo ateo, sino en un deismo y espiritualismo abstracto.

El texto del Nyaya cuyo autor es un personage tan fabuloso como los anteriores, consta de 525 axiomas en prosa, divididos en cinco lecturas, de las que la primera contiene la parte dogmática y las restantes la polémica. Aquélla contiene seis topicos, el 1.º á que Gotama apellida *pramánani*, medida anterior y superior, es la prue-

ba ó sean las fuentes del conocimiento; el 2.° los objetos de la prueba ó del conocimiento; el 3.° la duda que pueda ocurrir; el 4.° el motivo de conocer; el 5.° el ejemplo tomado de las cosas mundanas, que sirve para hacer sensible el anterior; el 6.° la aserción final, *siddhánta*, que resume los anteriores; el 7.° la enumeración *avágava* de los cinco miembros de la aserción final que constituyen el razonamiento completo, que puede formularse así. Proposición: Esta casa se quema. Razón—porque humea.—Ejemplo: lo que humea se quema, como la leña en la cocina. Aplicación: esta casa humea como el fuego de la cocina.—Conclusión: luego la casa se quema; 8.° el razonamiento supletivo ó la reducción al absurdo, y el 9.° el juicio definitivo *nirnáya* ó la conclusión. Contra esta no puede darse más que la controversia, que puede ser *debate*, cuando el adversario trate de demostrar su aserción y rebatir la contraria, *conversación*, diálogo pacífico para hallar la verdad, y *disputa,* cuando se refuta una opinión sin exponer la contraria. El primer ataque es la objección, la afirmacion opuesta á lo afirmado, de aquí nace la controversia, en la que no pudiendo oponerse nada á un razonamiento completo se apela á la razón aparente, *hetvábhása*, el sofisma, que puede ser lo inconsistente, lo contradictorio, el de sugeto idéntico, el de demostración idéntica y el inoportuno (atribuir á un tiempo lo que solo tuvo lugar en otro). No bastando el sofisma, el adversario puede apelar al fraude, que puede ser verbal, fundado en la confusión de palabras por semejanza, que consiste en pasar de una cosa á otra que parece idéntica sin serlo, y elíptico cuando se habla de la cualidad de

una cosa que no se sabe si existe. Por último, se apela á la respuesta fútil, mas allá de la cual no cabe más que el *higrabthena* (silencio de un hombre á fuerza de argumentos).

Nada se sabe con certeza de la vida de Kanada que se hace remontar á Brahma. Su obra es una colección de *sutras* ó aforismos compuesta de diez lecturas cada una, dividida en dos pruebas. Un pasage de los Vedas, ó más bien de un *upanischad,* ordena que en todo estudio se comience por *enunciar* el objeto, luego se define y después se investiga, esto es, se discute la definición. Kanada comienza, pues, por enunciar los objetos de prueba ó las categorías á las que algunos comentadores han añadido la de privación y que ofrecen gran analogía con las de Aristóteles. La sustancia es el soporte de las cualidades y de la acción, son nueve: tierra, agua, luz, aire, éter, tiempo, espacio, alma y *manas* ó sentido íntimo. Las cinco primeras están formadas de átomos eternos y heterogéneos que se reunen dos á dos y en combinaciones diferentes. La materia no es divisible á lo infinito, porque entonces el mismo número de partes tendría una pulga que un elefante. Los cuerpos terrestres unos son producidos por agregación otros por generación. Estos últimos pueden ser vivíparos, ovíparos gusanos é insectos que nacen por fermentación y plantas que se reproducen por germinación. El tiempo y el espacio tienen un principio eterno é infinito distinto de los sucesos y de los cuerpos. El alma es enteramente distinta de estos, infinita en su principio es diferente en cada indivíduo y tiene atributos especiales (el conocimien-

to, la voluntad, el deseo) que la constituyen sustancia aparte. Las cualidades son veinte y cuatro, quince perceptibles á los sentidos y ocho inteligibles; la 24 *sanscara* parece ser la potencia de donde deriva la acción que puede ser de cinco especies, segun el movimiento á que se refiere. Lo comun comprende tres grados: el género, la especie y el indivíduo. Lo que ha llegado á nuestra noticia de las dos últimas categorías, la diferencia ó la relación no ofrece nada de notable.

Sin razón, ó nuestro entender, se ha dudado que este sistema sea deista y espiritualista, porque admite la eternidad de los átomos, cuando sobre este punto, cuanto en general, todo él ofrece las mayores analogías con la Física de Aristóteles.

Como se ve la Filosofía india presenta como un resúmen germinal de todos los sistemas, siendo la escuela Vedanta, Teológica-Moral; la Nyaya, Lógica y Física, y la Sankhya Psicológica Mística.

Filosofía china.—A diferencia del indio, es el pueblo chino un pueblo eminentemente práctico. De raza amarilla, de escasa idealidad y pobre de sentimiento religioso, su pensamiento se ha dirigido, más que á las cuestiones metafísicas, á las morales. Su filosofía puede dividirse en tres períodos, desde los orígenes del imperio hasta el siglo VI antes de Jesucristo, desde éste hasta fines del siglo X después de Jesucristo y desde esta fecha hasta nosotros.

Situada tambien la China en la parte más orien-

tal del Asia y separada de la corriente general de la civilización, no solo por la distancia y los obstáculos naturales sino muy principalmente por la repugnancia de sus habitantes á todo comercio con los otros pueblos, ocupando un estensísimo territorio de diferentes climas y vária fertilidad, lleno desde muy antiguo de una población exhuberante y laboriosa, ofrece el ejemplo de un niño precoz a quien no hubieran permitido desarrollarse las ligaduras de su infancia. Con una lengua monosilábica, instrumento inadecuado á las invenciones del pensamiento, con una escritura, como silábica, complicadísima, sometido desde muy antiguo á reglas y ceremonias que entravan toda libertad de acción, el chino ha debido mirar en lo pasado el ideal que se le revelaba por el misterio de la escritura, y, al revés del indio, que no tiene historia, ha hecho de ella el único venero de que se alimenta su vida. De ahí su desdén á todo lo ultra-mundano. Lo que importa es vivir bien aquí, contestaba un letrado á un misionero; si hay paraiso, seguirá á la buena obra, y sinó, ¿á qué ocuparnos de ello? No es decir con esto que carezca absolutamente de filosofía, sino que ésta tiene un carácter moral y político. Su orígen se confunde con el del Imperio y es anterior hasta á la escritura fonetíca. Pero su gran desarrollo comienza casi contemporáneamente con el nacimiento de la griega, con los grandes sistemas de Lao-Tseu y Confucio en el siglo VI, y se modifica en el IX á consecuencia de las polémieas suscitadas entre los partidarios de esta escuela y la introducción del Budhismo en el siglo I, de nuesrra Era.

El sistema filosófico chino más antiguo se atribuye á Fo-hi del que se hace el fundador del imperio y el inventor de la escritura. Se contiene en el I-king ó libro de las transformaciones, escrito con líneas rectas y partidas, signos representativos difíciles de interpretar. Enseña, segun parece, que todas las cosas están sostenidas en Tai-ki, *la gran cumbre,* como las vigas en el caballete de un tejado. Tai-ki produjo dos naturalezas: una perfecta, activa, positiva, el cielo; otra pasiva, imperfecta, negativa, la tierra. Todas las cosas nacen por la composición y perecen por la descomposición que se hace segun leyes numericas, representando los nones lo perfecto, y los pares lo imperfecto. El hombre debe imitar al cielo que descendió á la tierra, humillándose para ser digno de él.

Hay dos textos del I-king, el más antiguo que se supone, escrito 3.000 años antes de nuestra Era cuando del quipo se pasó á la escritura, que consistía en líneas rectas y partidas, representativas de lo perfecto y de lo imperfecto ó de lo masculino y femenino, que se combinan uno con otro, en la forma que aparece en la siguiente página:

PERFECTO		IMPERFECTO	
Más perfecto	Menos imperfecto	Menos perfecto	Más imperfecto
——— ———	— — ———	——— — —	— — — —
De éstas proceden:			
——— ——— ———	— — ——— ———	——— — — ———	— — — — ———
Cielo	El agua de los montes.	El fuego	Los truenos
——— ——— — —	— — ——— — —	——— — — — —	— — — — — —
Viento	Agua.	Montes	Tierra

Acaso esta primera concepción no es más que un materialismo dualista, debiendo ser quizás de invención posterior la unidad Tao, que solo se distingue de Lí (la razón universal, como el acto de la potencia, la doctrina de los Chin ó espíritus, la de un cielo providencial, la de dos almas en el hombre, una inferior sensible y otra superior inteligente, y acaso acaso, hasta la doctrina de los números, que parecen encontrarse en el segundo texto, escrito en el siglo XII de nuestra Era.

Además del Libro de las Transformaciones encontramos en este período un fragmento del Chiu-King (Libro de los Anales) titulado la *Sublime Doctrina*, en que el filósofo *Ki-Tseu* expone al Emperador *Wu-wang* las nueve reglas ó categorías que explican las vías secretas que el cielo emplea para mantener los pueblos felices y tranquilos. La 1.ª, comprende los cinco elementos: agua, fuego, made-

ra, metales y tierra; la 2.ª, las cinco facultades activas: la actitud, el lenguaje, la vista, el oido y el entendimiento; la 3.ª, los ocho principios ó reglas de gobierno, la alimentación, la riqueza pública, los sacrificios, las ceremonias y la administración de justicia; la 4.ª, las cinco cosas periódicas: el año, la luna, el sol, las estrellas, planetas y constelaciones, y los números astronómicos; la 5.ª, que es la central y como el eje de las otras, el hecho imperial, que constituye la regla fundamental de su conducta aplicada á la felicidad del pueblo; la 6.ª, las tres virtudes, la verdad y la rectitud, la severidad ó la indulgencia en el ejercicio del poder; la 7.ª, el exámen de los casos dudosos por siete clases de pronósticos: la 8.ª, la observación de los fenómenos celestes, y la 9.ª, las cinco felicidades y las seis calamidades.

Lao-tseu desarrolla en el Tao-te King (libro de la Razón) el lado metafísico del I-King, con doctrinas acaso en parte importadas de la India. La profundidad impenetrable que para darla algun nombre puede denominarse Tao (vía, Razón) y que en su indistinción contiene lo trascendental y lo sensible, produjo el uno, el uno el dos, y de el tres proceden todas las cosas. En el Universo hay cuatro grandezas: la de la razón, la del cielo, la de la tierra y la del hombre. La grandeza del hombre tiene su modelo en la tierra, la de la tierra en la del cielo, la del cielo en la razón y la de la ra-

zón en la razón misma. Las almas humanas son emanaciones del Alma ó Éter universal que envuelve y vivifica la materia, y al cual volverán á juntarse las almas de los buenos. Para alcanzar esta felicidad suprema, el hombre debe abstenerse de todo hasta llegar á la impasibilidad completa. Fin de un buen Gobierno es mantener la tranquilidad, para lo que los gobernantes, deben dar ejemplo de menospreciar los honores y las riquezas, y mantener al pueblo en la simplicidad y la ignorancia, pues que el saber es lo que engendra los deseos.

Lao-Tseu (viejo niño) porque se dice que nació con el cabello blanco, lo que quizá ha dado origen á la fábula de que vivió ochenta años en el seno de su madre, disgustado de la corrupción y turbulencias que reinaban en la China quiso vivir desconocido en la soledad, pero Yin filósofo, ó guarda de la frontera, le rogó le compusiera un libro para su uso. Le escribió el Tao-tse, montó sobre un buey negro y, dirigiéndose al Occidente, desapareció. Su sistema es un panteismo que tiene bastante analogía con el de los estóicos. Tao, es, por una parte, la marcha inteligente, por otra, la Razón que la dirige. Tao no tiene atributos, es el *no sér*, respecto del *sér*, el sér respecto del no sér. Es, á la vez, el mundo visible y el sensible, ó más bien, el primero no es sino la sucesión de las formas pasageras de la existencia. Esta unidad, se muestra en una trinidad: «El

que miras y no ves, se llama I, el que escuchas y no oyes le llama Hi, aquel á quien palpas y no encuentras se llama Wei.» Estos tres séres en quien se ha creido reconocer el Yhowah hebráico (IHW) no son más que uno, ni el que está encima es más brillante ni el que está debajo es más oscuro, cadena misteriosa é incomprensible, ni caminando adelante hallaremos el principio, ni dirigiéndonos atrás el fin. Como los estóicos, tambien halla el fundamento de su moral en la obediencia á la razón, la virtud en la abstinencia y en la impasibilidad y la felicidad en la absorción en el principio. Su doctrina de la incognocibilidad de éste ha llevado á sus sectarios los Tao-tse á la teurgia, la mágia y hasta á los juegos de manos.

Confucio por el contrario desenvuelve la doctrina moral contenida en el I-King, enseñando que el objeto de la Moral es el perfeccionamiento propio y el fundamento de toda virtud la piedad filial, que es la obediencia del hijo al padre, de las mugeres al marido, del súbdito al soberano, del soberano al cielo, pero no la obediencia ciega, sino la que lleva consigo la obligación de la advertencia. De ella emana las cinco virtudes principales, la humanidad (confraternidad), la justicia (dar á cada uno lo que es suyo), la fidelidad á las ceremonias y usos del país (porque los que viven en un mismo lugar deben tener las mismas costumbres),

la severidad para sí y la buena fé para con los demás.

Ningun hombre ha ejercido sobre su pueblo una influencia más universal y más durable que la que *Koung-Tseu* ó *Koung-Fu-Tseu* ha ejercido sobre el suyo. De familia pobre, pero habiendo mostrado desde muy temprano gran afición al estudio (á los seis años se dice que ya maravillaba por su sagacidad) ejerció algunos empleos públicos y recorrió la China procurando atraer á los pequeños príncipes feudales en que entonces estaba dividida, á los principios de justicia; pero no habiéndolo podido conseguir, se dedicó con sus discípulos á recoger y rectificar el texto de los King (libros sagrados). Apóstol infatigable de la justicia y de la razón, mereció de uno de los emperadores este elogio que se encuentra grabado en la fachada de todos sus templos: «Fué el más grande, el más santo, el más virtuoso de los institutores del género humano, que han aparecido en la tierra.»

Esta influencia, tan grande que puede decirse que sus máximas dirijen toda la política y constituyen la única religión de las gentes cultas en la China, es debida á que su genio se adapta perfectamente al genio de su pueblo. Enemigo de todo lo trascendental (*¿qué es la muerte?* le preguntaba uno de sus discípulos: *¡cómo podremos saber lo que es la muerte, si nó sabemos lo que es la vida!*, le contestó el maestro), las doctrinas de este género que se le atribuyen no son suyas, sino de los libros que comenta. «La regla de la conducta moral tiene su prin-

cipio en el corazón de todos los hombres, la ley del deber es por sí misma ley del deber, dice en la *Invariabilidad en el Medio*. El camino más derecho es el intermedio entre lo absoluto y lo contingente, el de la reflexión, que los instruidos pasan, y al que los ignorantes no llegan.»

De sus discípulos, *Meng-Tseu*-(Mencio), considera la naturaleza humana como una é idéntica y naturalmente buena. El que conoce la naturaleza racional conoce al cielo ó la razón suprema, cuyos decretos son inmutables. Las funciones de la vista y del oido no son las de pensar, sino la de ser afectados por los objetos exteriores; las del corazón, son las de pensar á fin de comprender la razón de las acciones. *Sun-tseu*, por el contrario, sostiene que la naturaleza del hombre era mala y sus virtudes aparentes. Distínguese, sin embargo, la *existencia material*, de *la vida, la vida del conocimiento*. «El agua y el fuego tienen existencia material, pero no viven, las plantas y los árboles viven pero no conocen, los animales conocen pero no tienen el conocimiento de lo justo. Por eso el hombre es el más noble de los séres que habitan este mundo.»

Tcheu-heu-ki trata de armonizar las doctrinas morales de Confucio con las antiguas doctrinas ortodoxas. El Tai-ki, gran hecho, contiene en su indeterminación el principio material y el formal (Li) de las cosas, por su movimiento constituye el principio activo é incorporal y, por su reposo, el pasivo ó material. El hombre se compone de ambos,

su unión es la vida; su disolución, la muerte. Cuando ésta se verifica el principio sutil asciende al cielo, la porción grosera vuelve á la tierra.

Las luchas de las escuelas rivales de los Tao-tse y los partidarios de Confucio y el establecimiento del Budhismo hicieron comprender las lagunas que había en la escuela de este último y los *modernos letrados* trataron de salvarlás, tomando del I-king, ó más bien de sus apéndices, la concepción de la Gran causa ó Hecho primero (el sin hecho y gran hecho), principio indeterminado que lleva inherente á sí, la forma Li que puesta en movimiento engendró el principio activo, Iang, y vuelta al reposo el pasivo, In. En el hombre la inteligencia representa el primer principio, la substancia corporal, cuya porción más pura, Kbis, es el principio vital el segundo. «El sabio pone sus virtudes en armonía con el cielo y la tierra, sus luces en armonía con el sol y la luna, arregla su vida en consonancia á las cuatro estaciones y sus felicidades y calamidades con los espíritus y los genios.»

Filosofía persa.—El sistema religioso de Zoroastro es una vasta síntesis de las concepciones trascendentales de la India y de las empíricas de la China, en que se personifican las primeras y se refieren á los hechos en la existencia continúa, en la vida universal.

En el principio existía el Sér eterno, uno, incorpóreo, omnisciente, que simbólicamente se lla-

ma *Zervane-Akherene* (el tiempo ilimitado) fuente de la luz, cuyo vestido, es la naturaleza, y su representación, el fuego De él proceden *Ormuz*, principio de la luz, de la inteligencia y del bien, que habitaba con la ciencia soberana, con la pureza, en la luz del mundo. Este trono luminoso habitado por *Ahura-Mazdao*, es la luz primera, y esta ciencia soberana es la ley. Como la sombra sigue á la luz, como la duda al conocimiento, como el límite á la realidad á *Ormuz* siguió *Arhimanes*, principio del mal y de las tinieblas. *Ormuz* que llevaba en sí su *Honover*, Verbo que contenía los *feruer* (tipos eternos de las cosas), produjo las *amchaspands* y los *iezed*, espíritus luminosos, semejantes á los arcángeles y ángeles que forman la celeste gerarquía. *Arhimanes* le opuso los *dews*, los *darudjs* y *los darwands* (demonios), que dicen, *puede ser*, legiones sombrías del *duzak* (el infierno) opuesto al cielo. *Ormuz* creó el cielo móvil (en 45 dias), el agua (en 60), la tierra (en 75) sobre la que se levantaba el *Alborj* (montaña inmóvil que llega hasta el cielo fijo, y alrededor de la cual giran los astros y desde donde nace el agua), produjo el *hom*, de donde proceden todas las plantas, y el *toro*, de donde provienen los animales, pero, *Arhimanes* envenenó con sus impuras creaciones la fuente de *Arboj* y llenó la tierra de plantas venenosas

y mató al toro, pero de uno de los costados de éste nacieron los animales y del otro *Kaïomar* (el hombre primitivo. Arhimanes produjo los animales maléficos y mató á Kaïomar, mas de su semilla purificada por el sol, nacieron *Mesquie* y *Mesquiene,* padres del linage humano, que vivían felices en el paraiso terrenal. Entonces Arhimanes, bajo la forma de serpiente, los sedujo tres veces é hizo que le adoraran, quedando ellos y sus hijos bajo el imperio del demonio, de que la revelación de Zoroastro ha venido á libertarles. El hombre debe ayudar á *Ormúz* combatiendo el mal sobre la tierra. El imperio del mal, sin embargo, no será eterno. El último día, cuando la tierra abrasada por el cometa *Gurchet,* se precipite en el *Dursak,* aparecerá *Ormuz* con su brillante corte, su luz penetrará hasta en el seno de las sombras, las tinieblas serán disipadas y el mismo *Ahrimanes* se convertirá.

La Persia forma la primera unidad histórica, reuniendo á la mayor parte de los pueblos del Asia bajo un sincretismo religioso que estiende por el Africa civilizada y solo se detiene en Europa ante el heroismo de la libre Grecia. Pueblo montañoso, el infinito se le ha revelado bajo la forma explendente de la luz que todo lo esclarece y todo lo fecunda. Colocado por sus conquistas en el paso obli-

gado de los pueblos, tiene que fiar la duración de su poder á su propia energía. Su libro, el *Zend-Avesta*, significa palabra de fuego ó palabra de vida. Dícese que estaba compuesto de veintiun *nascas* (libros), siete en que se trataba del principio de las cosas y el origen de los séres, siete, de las leyes civiles, morales y religiosas, y los otros siete de medicina y astronomía, de estos no se conservan más que catorce, más ó ménos completos. Anquetíl du Perron trajo de la India veinte y un manuscritos en que se hallaba el original zendo y la traducción pelvi del *Izesnhe* (oraciones y meditaciones), el *Viperet* (los principales séres de la creación). *Vendidad* (ó el fundamento de la ley mazdea) que reunidos forman el *Vendidad-Sadé* y otros ménos importantes: *Iescht-sadé* (fragmentos de diferentes épocas, *Sirosi* (treinta dias) calendario litúrgico y *Bun-Dehesch* (enciclopedia teológica). En ellos lo infinito no es concebido como lo absolutamente indistinto sino como lo eterno que se refiere al tiempo, las cualidades metafísicas y morales se convierten en personificaciones mitológicas y el Estado con su monarca, ley viva, y sus satrapias es una imágen del cielo donde reina Ormuz con sus amspachands y sus iezed. En uno y otro la vida es una lucha que exige la libertad para combatir el mal, en el espíritu como en la naturaleza, y no el anonadamiento sino virtudes activas (*el que no come pierde las fuerzas y no puede hacer obras*). La libertad trae consigo la responsabilidad. Los hombres serán juzgados en el puente de *Sirah*, hilo suspendido en el abismo; los buenos irán al *Goritman*, gloria, y los malos al

Dursak, infierno; mas el mal, como puro límite y negación, no puede prevalecer, y, al fin, todos los hombres revestidos de cuerpos inmortales, *serán unidos en una misma obra*, exentos de necesidades, vivirán como ángeles, el infierno se convertirá en un lugar de delicias, y Ahrimanes ofrecerá sacrificios al Eterno.

¿Son todas estas doctrinas de Zerdusht ó han sido tomadas en gran parte de creencias anteriores? ¿Este profeta ha existido realmente? Cuestiones son hoy para la ciencia difíciles de resolver. Verdad es que en el Desatir (libro celestial) se habla de quince revelaciones hechas á quince profetas, de los que, el primero es Mah Abad el decimotercio Zoroastro, y el último, Sasan, pero en este libro de ayer se mezcla lo antiguo con lo nuevo, y lo verdadero desaparece entre lo fabuloso. Lo que es indudable es que esta *Filosofía de la vida*, trajo, como consecuencia, el monoteismo, la igualdad humana, la monogámia, el horror á la mentira, la abolición de las castas, la inmortalidad individual, la salvación universal, y, sobre todo, una confianza en la Providencia que explica sus sucesivos renacimientos y la influencia que ha tenido en las otras religiones y tambien el por qué en un pueblo activo como el persa se ha oscurecido los sistemas filosóficos de que nos habla el Desatir y el Davístan (Escuela de las costumbres, escrito por Mahsan-Fani en 1615) y que pueden dividirse en idealistas, materialistas y racionalistas. Entre los primeros se cuentan: «Los *sipasianos*, segun ellos, Dios es el Sér universal, la sustancia única; el primero de los séres que salió de su seno es Azad-Bahman (la in-

teligencia pura) de que parten los ángeles, los genios y los espíritus que animan los astros, la tierra, los elementos, los vegetales, los animales y el hombre; la naturaleza es un ser vivo, pero su vida eterna esta dividida por períodos astronómicos, durante los cuales cada estrella gobierna durante mil años. Las almas vienen de las diferentes regiones del Cielo, unas del Sol, otros de las estrellas y planetas; las buenas van ascendiendo en el Cielo hasta la esfera etérea donde gozan de la contemplación de la pura luz *minenivanmiu;* las malas descienden hasta los animales y áun á los elementos brutos. Pero como las estrellas desaparecen delante del Sol las almas deben anonadarse ante Dios, sol de los séres, A esta perfección se llega por cuatro grados: 1.º, la unión de Dios en estado de sueño; 2.º, esta unión en estado de vela; 3.º, el éxtasis, y 4.º, el anonadamiento. Los *yekanah-binan*, (profetas de la unidad), por qué no admiten más existencia real que la de Dios, estando todo lo demás en él como está en nuestra fantasía, la ciudad que imaginamos. Tercero, los *samradianos* (imaginativos), de los que los primeros no miran como fantástico más que este mundo, los segundos miran tambien como ilusorio el cielo y los astros, no creyendo real más que los elementos; los terceros creen ilusorio tambien estos, y las inteligencias puras no dejando con realidad más que á los atributos necesarios de Dios, y los cuartos, que creen tambien ilusorios estos atributos, no quedando con realidad más que Dios, al que conciben como una idea.

Así, como los sistemas idealistas se asemejan á

los indios, los materialistas se parecen á los griegos á que acaso dieron origen. *Schidrang*, filósofo y guerrero, no admitía otro Dios que la disposición de la constitución *(khoy-manich)*, la fuerza que obra sobre los elementos que alternativamente pasan á todos los séres. *Paikar* cree que Dios es el fuego, que, siendo además de luminoso, seco y cálido, engendra el aire, en el cual hay un principio de humedad, origen del agua que encierra á su vez uno frio de que procede la tierra. *Alar*, que este principio en la humedad; *Milan*, el aire; *Schadib*, la tierra, y, por último, *Akhschi*, que Dios es la esencia de todos estos elementos, y en este sentido, no tiene forma, está en todas partes; el bien y el mal no tienen una existencia absoluta, por lo que permite el incesto y cree que el adulterio es lícito cuando el marido lo consiente.

De una y otra doctrina nace el comunismo que practicó *Mazdak*. Entregarse enteramente á Dios y vivir en paz con nuestros semejantes debe ser el objeto de nuestros anhelos, pero lo que lo impide es el egoismo y la poseción individual. «Los bienes y las mugeres, dice, deben ser comunes, como el fuego y el agua y las plantas de la tierra.»

En fin, los que llamamos racionalistas y que los persas comprenden con el nombre de *Beh-Dinam* (partidarios de una religión mejor), pretenden que la guerra entre Ormuz y Ahrimanes no es más que la lucha entre el espíritu y la materia y en una esfera más circunscrita entre el alma y el cuerpo, en la cual el principio superior debe vencer. Los demonios son las pasiones, los apetitos que nacen del

cuerpo, y los ángeles las facultades del espíritu ó las cualidades del alma; el sér, es el bien, y el mal, el no-sér. El bien solo tiene una existencia real, eterna y absoluta, y la religión no es más que una alegoría.

X

Segundo período de la Filosofía.—Sub-períodos que contiene.—En el segundo período (de oposición) la filosofía se separa de las demás ciencias é instituciones, mostrándose á veces, no sólo independiente, sino hasta enemiga de ellas, fiando su valor en la propia reflexión. Ésta que comienza desde las más inmediatas y simples intuiciones se va elevando sucesivamente por el análisis hasta el principio, con lo que al cabo llega á encontrarse con las intuiciones religiosas orientales. Así, el primer sub-período de esta edad tiene un carácter predominante analítico y el principio es hallado como la razón esencial de las cosas. Mas por esto mismo el sujeto que se afirma al comenzarlo se anubla ó desaparece en el todo, ó queda por explicar (Panteismo ó Dualismo) cuya solución no parece más que entreverse en una unidad inaccesible al pensamiento donde cesa toda

diferencia. Estas, por consiguiente, no tienen razón propia, no son más que los límites en el todo; de ahí, el no considerar al hombre en sí, sino en el Estado y en la Naturaleza, el carácter político y naturalista de esta filosofía.

Con la intuición de lo divino se liga la filosofía á la revelación, y, con esto empieza el segundo sub-período que, á la inversa del primero, es predominante sintético, religioso y espiritualista. En él, Dios es conocido como Sér Supremo y providente, causa más que razón del mundo, se ensancha la esfera de lo sobre-natural; su órgano es la fé (la fé sobre la razón, la teología sobre la filosofía), *(ancila teologiæ)* adquiere valor propio la individualidad y la conciencia que lucha entre la revelación general, explicada ó más bien expuesta lógicamente por la filosofía (escolasticismo) y la revelación particular que cada cual halla en el fondo de su espíritu (misticismo), con lo que se pone en camino de propia reflexión, acercándose de nuevo al sub-período anterior.

En el tercero recibidos y despues hallados reflexivamente en la conciencia los principios de estos dos movimientos, se desarrollan en lucha contínua con triunfo alternativo, racionalizándose, estendiéndose y tendiendo á compenetrarse, con lo que se prepara la Edad siguiente.

El primer sub-período es el que se denomina greco-romano-alejandrino que, en el órden de los tiempos, comprende desde Tales de Mileto (seis siglos antes de Jesucristo) hasta que Justiniano, cerrando la escuela de Atenas, rompió la cadena de oro de los neoplatónicos (seis, después de Jesucristo). El segundo que puede llamarse, aunque no con entera propiedad, sub-período medio y que se caracteriza por el contenido religioso (cristiano musulman ó judáico) y la forma (filosófica platónica ó aristotélica, comienza con los apologistas cristianos (siglo II) y concluye con el renacimiento filosófico (siglo XVII) con el que comienza el tercero que concluye con la Enciclopedia y la Revolución francesa, después de la que se anuncian los albores de una nueva edad.

Las afirmaciones dogmáticas propias del período anterior, despojadas de la autoridad externa que recibían de su origen político ó religioso, se encuentran ahora frente á frente en un medio comun. De aquí el carácter de oposición que caracteriza á este período y que va graduándose desde la oposición de sistema á sistema, por ejemplo, la de jónicos, mecánicos y dinámicos, á la de escuela á escuela, la de jónicos y eléclicos, la de Platón y Aristóteles, de escolásticos y místicos hasta llegar á ser la de los aspectos totales del pensamiento, la de clásicos y románticos, la de la Edad Antigua y la Edad Media que renacen no en su posición simple, aislada, ex-

clusiva como se dieron en la Historia, sino por el modo superior de reflexión interna (saliéndo de sí mismas) y externa (refiriéndose la una á la otra) en la Edad Moderna. No teniendo ahora el pensamiento otra garantía que la de su verdad aparece su unidad en medio de esta variedad de sistemas, tácitamente reconocida por todos, en cuanto cada cual cree que el suyo es el pensamiento entero, por eso los sistemas aspiran á hacerse cada vez más estensos y comprensivos, tratando de explicar todos los órdenes de la realidad y acercándose á ellos para dirigirlos. Pero esto no podrá conseguirse mientras el pensamiento permanezca encerrado en su particularismo, por ámplio que éste sea, ni se saldrá de él con transacciones y componendas, sino cuando se reconozca que todo pensamiento particular, por serlo, és del pensamiento, pero no és el pensamiento, y que solo en la unidad de éste tiene su valor. Mas para esto es necesario salir de la esfera del particularismo y de la oposición, con la que se entra en una nueva Edad.

Primer sub-período de la 2.ª Edad.—1.º Filosofía helénica.—Filosofía ante-socrática.—Comienza el segundo período y con él la libre reflexión filosófica en la Grecia, donde al principio se manifiesta con refiexiones aisladas acerca de la naturaleza (Filosofía ante-socrática) que dogmáticamente se considera segun el diverso genio de las razas, jónicas y dórica, ya en el fenómeno, *escuela jónica*, ya

en su unidad formal, *pitagórica,* ya en su unidad esencial, *ecleatica.*

La Grecia que parece una hoja de acanto que flota entre dos mares, dividida en comarcas que impiden la confusión pero no las relaciones, flanqueada de islas, puestos avanzados al par de comunicación y de defensa con el Oriente y el Occidente, ofrece en su estructura material algo semejante á la de un cerebro á donde van á parar todos los órganos y todos los órganos se compenetran. De naturaleza que ofrece todos los contrastes de lo bello pero que no abruma con su inmensidad, de suelo, ni tan pobre que exija toda la actividad de sus habitantes, ni tan rico que favorezca la pereza, poblada por una rama desprendida de la raza airia cuando las creencias religiosas se habían amortiguado, sin castas sacerdotales y con un idioma rico y flexible como pocos pero de complicación ménos complicada que el sanscrito el pueblo helénico es como un jóven dueño de sus destinos y con ricas facultades para realizarlos. Sin cadenas que lo sujeten al pasado, se abandona con sencillez y confianza á las inspiraciones de la naturaleza. Pero dividido interiormente en dos razas principales, la dórica severa aristrocrática, idealista, dirigida hácia lo interior; la jónica, impresionable, voluble, democrática, amante de la novedad y por consiguiente dócil á todas las enseñanzas, la naturaleza ha de ser mirada por la una desde el punto de vista del fenómeno por la otra, en lo que tiene de estable y permanente, la idea, como lo contrario de la apariencia. Estas dos direcciones comienzan ais-

ladamente en las colonias con un carácter dogmático que les asemeja á los orientales, de las cuales, acaso proceden, pero con un sentido humano que les separa esencialmente de ellas.

La escuela jónica busca el principio de los fenómenos naturales y cree hallarlo, ya en una fuerza que por sus sucesivas evoluciones va produciendo todas las cosas (dinámicos), ya en un todo caótico de donde los séres se van desprendiendo por un despejo sucesivo (mecánicos). El iniciador de la primera teoría y fundador de la escuela jónica es Tales de Mileto que ponía el elemento (ρτοιχεῖον), de donde procede todo, en la humedad (ὕδωρ), que dilatándose, produce el aire y el fuego y, condensándose, la tierra. Discípulo de éste fueron Anaximenes tambien de Mileto que hacía del aire infinito el principio de donde todo nace y á donde todo vuelve, alma del mundo de la que la parte encerrada en nuestro cuerpo forma el alma humana y Diógenes de Apolonia que desarrollando esta doctrina halla la necesidad de un principio único, porque si nó las cosas no podrían comunicar entre sí y cree que este principio es el aire, cuerpo dotado de fuerza y de inteligencia, razón del orden del mundo. La concepción mecánica tiene por autor á Anaximandro que cree hallar el origen de las co-

sas en lo indefinido (Τὸ ἄπειρον, τὸ Θεῖον) de donde todo nace por un movimiento de descomposición *diacrisis* y á donde todo vuelve por un movimiento de composición *suncrisis*.

Decía Aristóteles (Metaph.: lib. I y II, caps. 3.º y 4.º) que los primeros teólogos al designar como los autores de la naturaleza á Tetis y al Occeano, no diferían más que en las palabras de los primeros filósofos, que consideraban como el principio del Universo el agua ó la humedad, y, en efecto, se encuentra una gran analogía entre las primeras creencias míticas que hacían provenir el Universo, ya de un nuevo ó gérmen primitivo, ya del caos y el amor y las doctrinas dinámicas y mecánicas de la escuela jónica. Tambien pudieron ser éstas tomadas de la religion fenicia lo que hace más verosímil el ser Tales de una familia de esta nación, y ya hemos visto que en la Persia, sin que podamos asegurar si antes ó despues, aparecieron otras semejantes. Mas tambien pudieron originarse de la observación más sencilla de los fenómenos naturales la del que cuando la tierra se humedece se llena de plantas y animales, la necesidad de la respiración para la vida y la de que ésta cesa cuando se lanza el último aliento, pensando ser el alma que se escapa, como todavía se cree por los individuos de las clases menos ilustradas. Cualquiera que sea, sin embargo, la opinión que se adopte, importado ó revelado este pensamiento, toma carácter filosófico desde que no se acepta por la autoridad sino que se trata de comprobar por la observación. Por lo demás, es preci-

so advertir que el aire y el agua de aquí se trata no son los perceptibles al sentido que son los grados de condensación del aire ó el agua y como estos mismos se transforman el uno en el otro, el progreso de Thales á Anaximenes no consiste en el elemento elegido, sino en la distinción que establece entre lo finito y lo infinito y el intento de explicar sus relaciones. No es, pues, el agua, fenómeno, sino lo absoluto, lo divino del agua, el principio de Thales, con lo que se explica la contradicción de los textos de Aristóteles y Cicerón acerca de este punto y el por qué en esta escuela el mundo es un sér animado y lleno de dioses. Este elemento activo no desaparece enteramente áun cuando se reduce á los menores límites por Anaximandro, que lo reduce á la fuerza mecániea inherente á la materia.

La escuela pitagórica enseña que el Universo es la esencia de todas las cosas y la esencia del número es la unidad. Fuera de la unidad no hay más que el vacío, mas el uno respirando el vacío se divide interiormente y engendra el número que se divide en imperfecto *par* y perfecto *impar* de los que los primeros son las esencias más generales ó las categorías. En la naturaleza la unidad es el punto, los puntos alternados de vacíos la línea, esta alternada de vacíos la superficie, las superficies alternadas de vacíos los cuerpos. Los cuerpos regulares son la base de los cuatro elementos del fuego el tetraedro, de la tierra el cubo, el icosanaedro del agua, el octaedro del aire. El

sol espresión de la unidad está en el centro del Universo, á su alrededor giran los ocho planetas siete visibles y uno invisible (la contra-tierra) produciendo con sus movimientos regulares la armonía de las esferas. En el hombre el alma (un número que se mueve á sí mismo) es la espresión de la unidad, el cuerpo espresión de la dyada ó la multiplicidad. En el alma la inteligencia supone la dyada en cuanto en ella se dan las ideas de lo múltiple instable y transitorio cuyos objetos son ilusorios. Nos libertan de esta falsa ciencia y nos llevan á la verdadera de lo inmutable las matemáticas en las que consideramos las relaciones permanentes en las formas sensibles reduciendo las cosas cada vez más á la unidad hasta que llegando á ésta la inteligencia se emancipa de las cadenas de la dyada. La voluntad implica tambien la dyada por el amor de lo vário y lo sensible, cuyos bienes son ilusorios y debemos libertarnos de ella por la abstinencia y la mortificación de los sentidos. Las almas están unidas á la dyada con tan fuertes lazos, que para emanciparse completamente, tienen que sufrir una série de transformaciones, *metempsícosis*. Las que se han consagrado á la falsa ciencia y puesto su amor en lo perecedero renacerán en cuerpos de séres inferiores, por el contrario las que se han fijado en lo inmutable pasarán á cuerpos más puros y serán al fin absorbidas en la *mónada*.

El bien es la unidad la ley general, la semejanza á Dios (Ωμολογία πρὸς τό Θεόν) la virtud, la armonía del alma. La justicia en un número igual á sí mismo, un número cuadrado, de aquí que consista en la exacta repartición de los bienes entre los hombres, debe desterrarse la propiedad individual como fuente de discordia (todo debe ser comun entre los amigos) y como el aislamiento engendra el egoismo debemos vivir en comunidad como hermanos.

Ya los antiguos distinguían de los jónicos, físicos, á los pitagóricos como matemáticos. Considerados los cuerpos bajo el punto de vista de su magnitud se encuentran superficies que á su vez se componen de líneas y éstas de puntos divididos por intervalos los dos elementos de la realidad son pues la monada, lo determinado, lo definido, y el intervalo lo indeterminado, lo infinito. Estos dos elementos pueden tomar diversas formas lo finito y lo infinito, lo impar y lo par, lo uno y lo múltiple, la derecha y la izquierda, lo masculino y lo femenino, el reposo y el movimiento, el bien y el mal, el cuadrado y el cuadrángulo, las categorías pitagóricas. Todas las cosas son reuniones de unidades, números, luego todo lo que existe son números ó está hecho á la semejanza de los números y los elementos del número son los elementos de las cosas. Mas, ¿cuál es el principio del número? El principio ó la esencia del número es el sér número ἀριθμός, ἁ ἐσσθία, ἀριθμῶ la unidad que lo contiene todo, por eso la representaban unas veces por la decena que contiene

todos los números, otras por la octava que contiene todos los sonidos, por la triada porque tiene principio, medio y fin, ó por la tetrada porque los cuatro primeros números sumados dan diez. La unidad es anterior á su distinción es par-impar. Como se verifica esta distinción por la introducción de un elemento negativo, el límite, el vacío de número, los números particulares son, pues, la unidad limitada, en ellos hay un elemento positivo la *monada*, lo real, lo verdadero, lo bueno, y otro negativo la *dyada*, la nada, lo falso, lo malo y las cosas son más ó ménos perfectas segun predomina uno de los dos, de ahí que el *impar* es más perfecto porque la unidad se da en el principio, en el medio y en el fin, y el *par* imperfecto porque no se da más que en el principio y en el fin.

Son todas las doctrinas que hemos expuesto de Pitágoras? No lo sabemos, porque en la vida de este varón eminente se mezclan lo verdadero y lo fabuloso á punto que es difícil discernirlo y, de sus escritos, si los hubo, no conservamos nada auténtico; por lo ménos son las de los pitagóricos antiguos antes de ser desfigurados por el neo-platonismo, son las de Filolao contemporáneo de Sócrates. Los pitagóricos, más que una escuela formaban un *misterio* con iniciaciones, pruebas, lenguaje simbólico y obediencia ciega á la palabra del maestro Αὔτος ἔφη. donde para penetrar se exigía silencio quinquenal y se juraba el perpétuo ó místico sobre las doctrinas secretas. Respecto á la vida del maestro, suprimidas las fábulas que llegan hasta confundirlo con el Apolo hiperbóreo, lo que se tiene por más seguro es que

nació, á lo que parece, en Samos, á fines del siglo VI a. Jc., que viajó por el Oriente, no se sabe si por la India y el Egipto, ó sólo por Creta, que abandonó su patria dominada por el tirano Policrates y se estableció en Crotona á la que dió leyes que sus discípulos, en número de trescientos, fueron elegidos por otras ciudades de la Magna Grecia para que las gobernaran y, que, á lo que se cree, pereció en una revuelta popular.

La teoría eleatica puede sintetizarse en este apotegma: *lo uno es, lo mucho parece ser.* Xenofanes, el fundador de la escuela, combate el politeismo griego oponiéndole «un sólo Dios, superior á los dioses y á los hombres que no se parece á los mortales por el cuerpo ni por la inteligencia.» Él sólo existe y nada hay fuera de Él, porque de la nada nada se hace. Parmenides, el metafísico de la escuela enseña que el objeto único del conocimiento es el sér porque fuera del sér no hay nada, el sér es por consiguiente uno, absoluto, eterno, indivisible, ni engendra ni es engendrado; las cosas finitas no son más que meras apariencias de los sentidos. Esto último es lo que trata de demostrar Zenón, el dialéctico de la escuela, señalando las consecuencias absurdas que se seguirían de admitir la divisibilidad de los cuerpos, el movimiento y el espacio.

Xenófanes de Colofon, 620 años antes de Jesucristo, obligado en edad ya avanzada á abandonar su país después de haber habitado algun tiempo en Zance y en Catania (Sicilia), se estableció en Elea colonia fundada por los focenses en la Gran Grecia á los 84 años, á los 92 compuso poemas que como rapsoda iba cantando por las ciudades, de los que no se conservan sino fragmentos recogidos de viva voz, habiendo sobrellevado con extraordinaria fortaleza de alma la miseria que le obligó á enterrar sus hijos con sus propias manos. «Parece que son los hombres, decía, los que han creado los dioses.....» «Los etíopes los representan negros y chatos, los tracios rubios con los ojos azules.» «Si los bueyes y los caballos tuvieran manos y supieran pintar, los caballos los representarían con cuerpo de caballo, los bueyes con cuerpo de buey. Homero y Hesiodo atribuyen á los dioses lo que entre los hombres se reputa por deshonor é infamia: el robo, el adulterio y la traición.» Este *contradictor de las mentiras de Homero* trata de establecer frente al politeismo la unidad de Dios, Dios no puede nacer porque nacería de lo semejante ó de lo desemejante, no lo primero, porque no puede nacer lo que ya és, no lo segundo, porque entonces el sér saldría de la nada. Si Dios existe debe ser lo mejor y lo más poderoso, porque si hubiera muchos dioses ninguno sería lo que hay de mejor y más poderoso.

Lo que Xenofanes concibe en la esfera religiosa lo demuestra en la esfera metafísica *Parmenides de Elea* (519 años antes de Jesucristo) que renunció á la vida espléndida que podían haberle pro-

porcionado sus riquezas para dedicarse á la filosofía. «Fianse, dice, los hombres de los sentidos y no encuentran más que el error y la apariencia.» El objeto entero del conocimiento es el sér, si el sér és, no puede ser más que uno, si el sér es uno es absoluto no depende de otro, es contínuo, porque si tuviera partes habría algo que lo separara de sí mismo, es inmóvil y eterno porque todo cambio supone adquirir ó perder algo de lo que se tiene, pero entonces el sér ó no lo era antes ó no lo era después; ni puede ser engendrado porque sería antes de ser ni puede engendrar porque no sería todo lo que és. Indivisible, igual á sí mismo nada deja fuera de sí, es como la esfera que vuelve sobre sí misma, es la Razón, lo que conoce al sér, es el sér mismo y el pensamiento que lo conoce es el mismo ser, hay por consiguiente una perfecta identidad entre la realidad y el conocimiento.

Zenón de Elea (590 años antes de Jesucristo) noble, bello, rico y tan *valiente en filosofía como en política* defiende con las armas de la dialéctica de que se tiene por inventor, las doctrinas de su maestro Parmenides, mostrando los absurdos lógicos que se siguen de admitir la existencia del movimiento y por consiguiente del tiempo y el espacio. Todo movimiento es cambio, cambiar es no ser ni lo que se era ni lo que se será luego, ó no existe lo que cambia ó no existe el movimiento. Éste es además imposible porque cada parte del espacio consta de partes infinitas que no pueden ser recorridas en un tiempo finito. Si una tortuga adelantara un paso á Aquiles, el de los piés ligeros,

este no le alcanzaría porque antes de recorrer el paso tendría que recorrer medio, etc., lo que siendo infinito no acabaría jamás. El movimiento es igual al reposo: si lanzamos una flecha en cada momento está fija en un punto, luego siempre está quieta. Un cuerpo finito es una contradicción, porque si es estenso tiene partes y éstas partes á su vez otras, luego el cuerpo es infinito, porque tiene infinitas partes y finito porque no tiene más que las que tiene (si pensáramos que se compone de puntos como estos son inestensos no formarían nunca la estensión); por último, si el espacio es real supone algo donde está, este otro y así sucesivamente.

La deficiencia de estas escuelas hizo que algunos filósofos trataran de completarlas con elementos tomados de otras, así Anaxágoras, procedente de la escuela jónica mecánica, partiendo del principio de que de la nada nada se hace, admite una materia primitiva en que todo estaba confundido, compuesto de elementos infinitamente pequeños, *homeomérides*, y un principio inteligente que los pone en movimiento νοῦς (el espíritu) el que haciéndolos girar hizo que lo semejante se uniera á lo semejante, con lo que lo más pesado, lo frio y húmedo quedó en el centro y lo ligero y lo seco fué á la superficie A estos dos elementos corresponde dos órdenes de conocimientos el sensible y el racional. Heráclito de Efeso, procedente de

los jónicos dinámicos intenta conciliar la unidad y la oposición, el sér y el no sér en el suceder que tiene su causa en la razón suprema cuyo símbolo es el fuego de que proceden por condensación el aire, del aire el agua y del agua la tierra que, mezclándose de nuevo por su contacto, vuelven al fuego primitivo para volverse á diferenciar, ensayando por primera vez explicar de este modo las leyes de la vida. El alma es una chispa desprendida del fuego celestial, tanto mejor cuánto más seca, que por los sentidos conoce lo variable y aparente, y por la razón, respiración de la razón divina igual en todos los hombres, lo inmutable. Los atomistas (Leucippo, Demócrito) apoyados en experiencias físicas sostienen contra los eleáticos la existencia del vacío, de la multiplicidad y del movimiento y creen que todas las cosas se componen de átomos eternos é irreductibles cuya unión ó disolución produce el nacimiento y la muerte. El alma es un compuesto de átomos ígneos y poseé dos facultades la sensibilidad en que se juntan las emanaciones sútiles desprendidas de los cuerpos ειδολα y la razón que profundiza estas especies de simulacros ó sombras de las cosas que no nos dan á conocer más que su superficie y nos permite penetrar en la verdad inmutable (los átomos y el vacío) y Empedocles de Agrigen-

to, el gran sacerdote de la Naturaleza, procedente de la escuela ecleática que piensa que Dios se manifiesta en dos órdenes distintos y paralelos en el mundo sensible Κόσμος άισθέτος como esfera y el espiritual y moral Κόσμος νοέτος como amor. El universo es eterno porque nada nace ni se aniquila, los cuatro elementos estaban primitivamente unidos en el seno del caos, compuesto de átomos indestructibles. Estos átomos se reunen por la amistad (φιλία) y se separan por la enemistad (νεΐκος). Verificóse su separación por el ódio pero el amor los reune para formar los organismos. El amor hace que todos los séres tiendan á unirse, pero el ódio que domina en el mundo los separa. A cada uno de nuestros sentidos corresponde un elemento; el alma está compuesta de agua, aire, tierra y fuego; conocemos el agua mediante el agua, el fuego mediante el fuego, el ódio mediante el ódio y el amor por el amor. Todas las percepciones tienden á la unidad como la sangre al corazón. El conocimiento sensible no da más que la opinión; la verdad sólo la alcanzamos por la razón que és justamente divina y humana, impersonal y personal. El mundo inteligible es la mónada, la unidad, Dios, el bien en sí, en el cual no cabe ninguna enemistad; el mal moral consiste en la separación

de esta unidad perfecta; las almas humanas, purgando sus faltas por la metempsícosis, podrán unirse con Él.

Anaxágoras de Clazomene (494 años antes de Jesucristo) que por amor al estudio abandonó su patria y las ventajas de su nacimiento y su fortuna trasladándose á Atenas donde fué el amigo de Pericles hasta que acusado de *medismo* y desterrado de Atenas fué á terminar sus dias en Lampsaco, ha sido desde antiguo conocido en la Historia de la Filosofía con el pseudónimo de *el espíritu* y ha merecido tambien el de *el físico* á que le hacen justamente acreedor su filiación científica y su propia manera de pensar. No pudiendo explicarse cómo las cosas caóticamente confundidas llegan á separarse por sus fuerzas propias, ni el orden admirable del Universo, fué llevado á concebir la necesidad de un principio activo, ordenador y como tal inteligente. «*Estando todas las cosas confundidas vino la inteligencia que las puso en órden.*» La acción y el pensamiento son inseparables, pues como dice Aristóteles: «*La inteligencia no puede obrar sino pensando, y si es la causa del movimiento es preciso que éste movimiento tenga una razón.*» Siendo inseparables la acción y la inteligencia, ésta abraza en su conocimiento lo que está en estado de caos, lo que ya ha salido y lo que ha de salir. El espíritu lo penetra todo, pues como dice Aristóteles: «Anaxágoras pretende que la inteligencia es lo mismo que el alma, pues cree

que existe en todos los animales, en los grandes como en los pequeños, en los más nobles como en los más viles.» Y no solo en los animales sino en las plantas puesto que son séres vivos, pero en cada uno el alma individual no es más que el grado de actividad de que la inteligencia es susceptible en un cuerpo determinado, así el hombre es el más racional de los animales porque tiene manos y el sueño es el aturdimiento del espíritu por las fatigas corporales y cuando el cuerpo muere el alma individual cesa de ser. Como las homeomérides por su excesiva pequeñez escapan á nuestros sentidos, siendo preciso reunir muchas del mismo género para que resulte una cualidad, en el caos no hay ni formas, ni cualidades, ni substancias, todas las propiedades están paralizadas, insensibles, y además son inertes, no siendo posible el movimiento fuera de lo infinito donde nada existe ni en el infinito donde no hay vacío, pues que no hay separación. Esta separación va haciéndose por grados desde lo más compuesto á lo más simple; primero lo húmedo y pesado de lo ligero y seco, luego los cuatro elementos. El éter por su movimiento circular eleva de la tierra piedras que inflamadas son los astros (el Sol una piedra más grande que el Peloponeso), los cometas muchos planetas unidos, la luna una masa de tierra semejante á la que ocupamos. Creados los astros nacieron las plantas de que el sol es el padre como la tierra es la madre, los animales nacieron los últimos porque sus elementos son más simples. Simples creemos los alimentos y de ellos sacamos nuestra sangre, nuestra carne y nuestros

huesos. Anaxágoras fué el primero de los filósofos griegos que escribió, pero de sus obras no nos quedan más que pequeños fragmentos. *Heráclito de Efeso* (544 años antes de Jesucristo) renunció á favor de su hermano á la suprema magistratura para consagrarse á la Filosofía. Es llamado el *oscuro*, tanto por su desdén aristocrático al asentimiento del vulgo, como por las dificultades que debió ofrecerle la prosa en que fué el primero que escribió. Estiende los límites de la filosofía jónica, pues en su libro se ocupaba del Universo, de política y de teología. Como los eleáticos, desdeña el conocimiento sensible. «Para los espíritus bárbaros los ojos y los oidos son malos testigos,» y pone como juez universal á la razón, no la razón individual sino la divina. «Siempre que nos ponemos en comunión con ella estamos en la verdad; siempre que nos abandonamos á nuestro sentido individual, caemos en el error.» Reune, y en esto consiste su originalidad, el sér indeterminado de los eleáticos y el sér aparente de los jónicos, en el suceder. «Yerran los griegos cuando creen que algo nace ó algo muere, todo se transforma, todo flüe. (ῥοη). No podemos bañarnos dos veces en un mismo rio. «Un destino inflexible sujeta todas las cosas á contínuo cambio.» El fuego condensándose se convierte en vapor, éste en agua, el agua en tierra que, por la evaporación vuelve al estado primitivo para diferenciarse de nuevo. Estos cambios se verifican por la acción de dos principios: la discordia, origen de la diferenciación y la concordia, que lo vuelve todo á la indistinción primera. La fuerza permanente en medio de estas va-

riaciones es el fuego racional, Júpiter, que está continuamente haciendo y deshaciendo; el mundo es un juego de Júpiter; de aquí la profunda tristeza de este filósofo, que nos lo representan llorando. Los astros son llamas que resultan de la evaporación concentrada en ciertas concavidades de la bóveda celeste. El sol es tan grande como nos aparece, los eclipses consisten en que las concavidades en que están las llamas vuelven á nosotros su parte convexa, las faces de la luna de que su concavidad tiene un movimiento de rotación. Las evaporaciones puras, inflamándose en el sol, producen el dia, lo contrario que sucede á las de la noche, el calor excitado por la luz de las evaporaciones puras el estío, la evaporación oscura el invierno. La teoría de Heráclito es una teoría de la vida, cuyas leyes, la unidad indistinta, la oposición interior y la unión de los contrarios en la unidad, aunque imperfectamente, parece haber hallado.

El fundador de la teoría atómica es *Leucippo* de cuya vida no sabemos ni siquiera cuándo fué el maestro de Demócrito, como se supone. A los argumentos lógicos de los eleáticos para negar el movimiento y el vacío, oponía experiencias físicas no ménos contestables que aquéllos, como la compresibilidad del vino encerrado en un odre, el que si echamos agua en un vaso lleno de ceniza éste no se derrama, la nutrición, que supone que hay lugar entre los elementos del cuerpo para dejar penetrar otros nuevos, y respecto al segundo la existencia efectiva del movimiento. Pero el que desarrolla esta teoría fué *Demócrito* de Abdera, autor polígrafo (escribió sesen-

ta y dos obras) que puede ser mirado como el Aristóteles de su tiempo. Se cuenta que Jerges agradecido á la hospitalidad de su padre le hizo instruir por sus magos, que gastó su inmensa fortuna, viajando por todos los países y frecuentando todas las escuelas, quedando tan pobre, qne para sustraerse á la ley que privaba del patrimonio á los que hubieran disipado su herencia, publicó su Μέγας δίακοσμος qne le valió de sus conciudadanos 500 talentos y que le confiaran el gobierno del Estado á lo que renunció por la ciencia, cuyo amor era tal, que paseaba entre las tumbas para no ser distraido de sus meditaciones, ni falta por el contrario quien diga que teniéndole por loco los abderitanos llamaron á Hipócrates para que lo curara.

A los argumentos de Leucippo añadía que si se divide un cuerpo todas las veces que se quiera, ó queda alguna cosa ó no queda nada, lo último es un absurdo porque los cuerpos estarían compuestos de nada, si queda algo ó es inestenso y entónces estamos en el caso anterior ó estenso y entónces la materia no puede dividirse á lo infinito. De la unidad además no puede salir la pluralidad, el número de los elementos de que la materia se compone ha de ser invariable, estos elementos son los átomos. Si los átomos son infinitos en número, el vacío lo és en estensión. Los átomos son todos de la misma naturaleza estensos y sólidos, pero imperceptibles por los sentidos, son además figurados y llevan inherente el movimiento. Éste es circular ó en forma de torbellino, por impulsión el que se comunica por el choque y oscilatorio el que resulta de la impulsión recíproca de muchos

átomos en contacto. La unión y separación de los átomos produce la formación y destrucción de los mundos y de los cuerpos. Los más pequeños y más redondos constituyen el fuego, los pequeños el aire y los más pesados el agua y la tierra. El alma es de la naturaleza del fuego, se desliza entre las partes del cuerpo y les da movimiento, calor, vida y sensibilidad, anima todo el Universo, no sólo los animales sino las plantas. Sus átomos se lanzan de nosotros por la compresión de los otros cuerpos, pero los reponemos por la respiración. El pensamiento reside en el corazón. Los cuerpos lanzan de sí ciertas emanaciones que son su representación exacta, que penetran en el pecho por el canal de los sentidos, por un medio adecuado, el oido, el aire, etc., y hacen conocer al alma, poniéndose en contacto con ella; así lo blanco es una combinación de átomos lisos, lo ágrio de átomos angulosos, etc. Mas, como no conocemos más que por imágenes fugitivas y la razón tiene que partir de ellas, Demócrito acaba por confesar: «No hay nada de verdadero, ó si lo hay no podemos conocerlo.» «La verdad está en el fondo de un abismo.» La moral consiste, pues, en no apasionarse por nada, estar preparado á todo, igualmente distantes del temor y la esperanza, huir todas las causas de disgusto, sobre todo del matrimonio, poniendo el soberano bien en una constante igualdad de ánimo. Esto último es lo que quizás ha dado ocasión á la anécdota que nos lo retrata presa de una inextinguible risa.

Empedocles de Agrigento (444 años antes de Jesucristo) hijo del jefe del partido popular, filósofo

sacerdote, médico, poeta y enemigo de los tiranos, sirviéndose de sus inmensas riquezas para remediar los infortunios y de su ciencia para ejecutar hechos que en su tiempo habían de pasar por milagrosos (cuéntase que volvió á la vida á una muger á quien durante muchos dias se le creyó muerta, que libertó á su patria de las enfermedades que producían los vientos etesios cerrando la abertura de una montaña y á Selinonte de la peste sanificando unas lagunas) es para sus contemporáneos más que un hombre. No aparecía en público sino rodeado de servidores, con la cabellera flotante, la corona sagrada en la cabeza, el laurel en la mano y el calzado lleno de sonantes cascabeles; su divinidad fué reconocida por toda Sicilia, él mismo la proclama: «Amigos, los que habitais la gran ciudad bañada por el dorado Acragas, celosos defensores de la justicia (escribía en uno de sus poemas) salud. Yo no soy un hombre, soy un dios. Cuando entro en las ciudades florecientes, hombres y mugeres se prosternan á mi paso. La multitud me sigue, unos me piden oráculos, otros remedios para las crueles enfermedades que les atormentan.» Hasta su muerte tuvo algo de misteriosa, quién supone que subió al cielo, quién que se ahogó, ya en el mar, ya estrangulado por sus propias manos, quién que murió aplastado por su propio carro, quién que cayó en el Etna cuyo cráter arrojó una de sus sandálias. Espíritu homérico como le apellida Aristóteles, todo lo personifica. Discípulo de Parmenides y de los pitagóricos mezcla á todo un carácter religioso que envuelve en formas míticas. El esferos (σφαῖρος) es á la par el Dios supremo «que no tiene ni cabe-

za ni cuerpo de hombre, ni brazos que nazcan de sus espaldas, ni pies ni rodillas ágiles, sino que es puro espíritu, espíritu santo é infinito, cuyo pensamiento rápido penetra todo el Universo» y de otra parte la materia del mundo. «Nada es engendrado ni nada perece, de la muerte funesta no hay más que mezcla ó separación de partes, y esto es lo que se llama naturaleza.» La amistad es Vénus, fuente de toda belleza y de todo bien; la discordia, es la sangrienta Deris, Marte, causa de todo mal; el fuego es Júpiter, que todo lo anima; el aire, Juno, que lleva la vida; Plutón, la tierra, y el agua la desolada Netis, que riega todo lo que es mortal; el mar, es el sudor de la tierra; las plantas, sus pelos y sus plumas; los animales nacieron primero miembro á miembro, luego en formas monstruosas que Vénus embelleció. Nuestras almas son espíritus decaídos, condenados á errar, durante treinta mil años, de un cuerpo á otro. Pero el mal no es eterno, hasta los malos genios despues de haber expiado sus crímenes, logran la felicidad. La virtud es una ley universal que abarca la vasta estensión del aire y la inmensidad del cielo.

Como los eclécticos tratan de salvar completando unos por otros los elementos útiles de las diversas escuelas, los *sofistas*, derruyendo los frágiles cimientos en que se asienta todo dogmatismo, llegaron á la conclusión de que toda realidad no es más que aparente y no hay más ciencia que

la Retórica. Protágoras de Abdera, de que no hay más conocimiento que la sensación dedujo que las cosas son como á cada uno le parecen, que el hombre es la medida de todas las cosas y por consiguiente que todas las opiniones son igualmente verdaderas. Por el contrario Gorgias de Leontium asegura que todas son igualmente falsas: 1.°, porque el sér no existe, pues si existiera, ó habría comenzado ó nó. Si hubiera comenzado ó saldría de otra cosa en cuyo caso ya existía ó de nada y de nada nada puede salir y si nó ha comenzado sería eterno y por consiguiente infinito. Mas lo infinito ni puede contenerse á sí mismo ni ser contenido en otra cosa, no está en ninguna parte, no és; 2.°, porque aunque existiera, no podría ser conocido; pues para que se conozca es preciso que el sujeto se identifique con el objeto y entónces no podría haber conocimientos falsos, y 3.°, porque aunque se conociera no podría espresarse, porque cuando hablamos no trasmitimos más que sonidos, pero el oido no puede percibir ni las ideas ni sus objetos, porque entonces ideas y objetos no serían más que palabras. No habiendo nada verdadero, ni bueno, ni bello en sí, el destino del hombre, segun Pollus y Caliclés, es alcanzar la felicidad mediante el poder de perder á sus enemigos y dominar á su antojo, porque el orden de la naturaleza es que los

fuertes sean los señores y los débiles los esclavos, y las leyes son cadenas forjadas por los débiles que los fuertes deben romper, burlándose de los que las han hecho.

Se ha dicho que el excepticismo es el abismo que divide un período de otro y el eclectisismo el puente lanzado sobre ese abismo. El defecto del período ante-socrático no consiste principalmente en el error objetivo en que se puede haber incurrido sobre tales ó cuales materias, sino en el fundamental de no haber verificado la relación del conocimiento con lo conocido. De aquí que como todo dogmatismo no ha pasado de la esfera de la opinión que, verdadera ó falsa, no puede sostenerse ante los embates de la crítica. Miradas bajo un aspecto, todas son igualmente verdaderas, como para Protágoras; miradas bajo otro, todas igualmente falsas, como para Gorgias, y de ambos modos queda solo la aprensión subjetiva y la realidad desaparece. Todo puede sostenerse, lo mismo el pró que el contra, la ciencia no es más que el arte de alucinar y sorprender y como no queda más que el sujeto, en provecho propio. De aquí que los sofistas se presentaran como maestros en todas las ciencias. De ahí que desarrollando principios inmorales que sublevaban todas las conciencias obligaron al espíritu á buscar el fundamento de la inanlidad de sus sofismas en una base de conocimiento que no pudiera ser quebrantada por la opinión. Ni fué este el único bien que, aunque contra sus propósitos, hicieron á la ciencia,

pretendiendo saberlo todo, buscaron relaciones, aunque superficiales, entre los diversos órdenes del conocimiento que hicieran presentir su unidad, estudiando, para sorprender, los diferentes significados de las palabras, precisaron el lenguaje haciéndolo instrumento dócil para la Filosofía; por último, poniendo frente á frente la experiencia y la lógica, el pensamiento abstracto y el pensamiento concreto y sacando descaradamente las tristes consecuencias que origina este aislamiento para la vida, señalaron con sus propias faltas, los vacíos que era preciso rellenar.

Filosofía socrática. Sócrates es el hombre que por su vida y por su muerte ha merecido ser llamado *el padre de la Filosofía.* Mostrando que más que cualquier conocimiento particular vale el de nuestra propia ignorancia arranca del espíritu las pretensiones de un saber imaginario, tomando por punto de partida de su filosofía el γνῶθι τόνεσαιν cambia los polos de la ciencia del objeto al sujeto en el que se halla la fuente de toda verdad *(contra todos esos testimonios, contesta á Gorgias, no he de oponerte más que uno sólo, pero ha de ser el tuyo mismo)* á la que no podemos sustraernos si seguimos pensando, y aplicando este punto de vista á la discusión con su εἰρωνεια confunde el error y disipa las ilusiones de una falsa ciencia y con su μαιευτικη por medio de preguntas ade-

cuadas hace pasar de lo conocido á lo desconocido, de lo opinable á lo seguro y verdadero. Obligando á reconocer la existencia de una verdad que está sobre todas las opiniones, puede decirse que funda, no un sistema filosófico, sino la filosofía misma. Haciendo ver que ni lo verdadero, ni lo justo, ni lo bueno, ni lo bello, dependen de nuestro pensamiento, sino que se imponen á él halla sobre todas las cosas un sér inteligente que realiza siempre y donde quiera lo mejor, proclamando así la *unidad de Dios y su providencia*. Modelo eterno de las leyes es la justicia divina que Dios ha grabado en el fondo de nuestros corazones, obrar contra ella es obrar contra nuestra propia naturaleza haciéndonos esclavos de nuestra culpa. El mal nace, pues, del error, así *haciendo descender la Filosofía del cielo á la tierra para preguntar por las costumbres de los hombres* aplica sus enseñanzas á la vida moral, cerrando el círculo científico que comienza en el hombre para terminar en el hombre mismo y comprendiendo en él las tres partes antes aisladas de la ciencia, la Lógica, la Física y la Ética, establece de este modo la *unidad del conocimiento*. Por último, la necesidad de una sanción moral que cure las enfermedades del espíritu le hace presentir *la inmortalidad del alma y la vida futura*.

Dando de sus enseñanzas testimonio con su vi-

da, realiza su vocación filosófica como un mandato divino que hace efectivo, como indivíduo corrigiendo sus malos instintos, como ciudadano peleando bravamente por su patria, haciendo triunfar la justicia igualmente de oligarcas y demagogos, y dedicándose á la mejora moral de la juventud y como hombre manteniendo su conciencia frente de la ley y sufriendo sin embargo tranquilo la muerte *porque quiso mejor obedecer las leyes injustas de su patria muriendo que desobedecerlas huyendo.*

Cuando el espíritu filosófico, siguiendo la marcha de la civilización helénica, buscó su centro en Atenas que merced al heroismo desplegado por sus ciudadanos en las guerras médicas había llegado á alcanzar la hegemonía sobre toda la Grecia, la falta de base científica de los sistemas reinantes produjo como hemos visto la sofística que, negando la verdad, corrompía la inteligencia, el corazón y las costumbres, negando la existencia objetiva de lo justo y de lo bueno. Contra ellos se levantó Sócrates y esto es lo que explica el carácter predominante moral de su filosofía, que no fué para él una necesidad sólo de la especulación sino tambien la de hallar una norma segura para la vida. Hijo del escultor Sofronisco y de la matrona Fenaretra, á quien decía asemejarse porque como ella no daba á luz sino ayudaba á dar á luz á los demás, nació el año 470 antes de Jesucristo en el burgo de Alopecia con una figura que le asemejaba á un sátiro y en la que el fiso-

mista Zopyro creyó ver malas inclinaciones. Dedicado al principio al oficio de su padre (cuenta Diógenes Laercio que en su tiempo se conservaban en la ciudadela de Atenas dos gracias veladas obra suya) y habiendo estudiado con célebres maestros la música, la retórica, la geometría y la astronomía, fué, segun nos dice Jenofonte, en filosofía su propio maestro. Extraño á la política, porque el que quiere corregir á los hombres no debe pretender ningun cargo si ha de vivir algun tiempo, no cumplió menos inflexiblemente sus deberes de ciudadano. Peleó con bravura en Delium, en Potidea y en Anfipolis salvando la vida á Alcibiades y á Jenofonte; pritaneo cuando procesaron á los diez generales de las Argínusas los defendió ante el pueblo y durante la dominación de los treinta tiranos, apesar de la amistad que le unía con alguno de ellos, no quiso entregarles á León de Salamina al que querían condenar á muerte; sus viajes no se estendieron mas allá del istmo de Corinto y causó estrañeza encontrarle una vez extraviado en los campos que rodeaban la ciudad, solo le interesaba el estudio del hombre. Sócrates no escribió nada, las noticias que tenemos de él nos las han conservado sus discípulos Platón y Jenofonte filósofo y historiador que mútuamente se completan. Tampoco tiene escuela en el sentido que hoy damos á esta palabra. Enseñaba en la plaza pública, en los gimnasios, en los banquetes, bajo los pórticos; su enseñanza era una conversación sobre los asuntos más diversos y sus discípulos los que de ordinario le seguían. No exponía, preguntaba. Si encontraba á un sofista le interrogaba, manifestándole

su ignorancia, á la contestación le oponía una duda, de lo que le respondía sacaba una consecuencia y así continuaba hasta que el sofista venía á negar su propio pensamiento ó enredado en sus propios artificios y hallándose sin salida se marchaba despechado en medio de las risas de los espectadores. Si encontraba á uno de esos políticos que, como Glaucon, pretenden gobernar á lo ageno sin saber gobernar lo suyo, les decía: «Antes de arreglar todas las cosas de Atenas, ¿no sería mejor que arreglases la casa de tu tío?» Y cuando éste le contestabá, «¡Ya lo hubieras hecho si hubiera querido escucharme!» le replica, «¡No has podido persuadir á tu tío y pretendes persuadir á todos los atenienses!» Estas discusiones no servían sólo para sacar al espíritu de la falsa confianza en que estaba, llegaba por ellas á la afirmación de conceptos que satisfacían todas las dudas, la inducción la llevaba á la definición; por eso Aristóteles le hacen inventor de estos dos procedimientos. La enseñanza de Sócrates era justamente científica, moral y estética; el hombre completo es al par bueno y bello (κἀλὸς κἀγαθός). Pero debía repugnar á los partidarios de lo antiguo. Ya Aristófanes en las Nubes le había presentado como un sofista y más tarde Anyto y Melito le acusaron de *negar los dioses de la república, poniendo en su lugar extravagancias demoniacas y de corromper la juventud.* Esta acusación en su primera parte acaso estaba fundada en que Sócrates repetía frecuentemente que oía la voz de un Dios interior, bien quisiera espresar con esto la de su propia conciencia, bien creyera en una revelación divina individual, bien,

y quizás esto es lo más cierto, la voz divina que habla á toda conciencia. Sócrates se defendió diciendo: «¡Atenienses: si me prometiérais absorverme con tal de que renunciára á mis indagaciones acostumbradas, os contestaría sin vacilar: yo os respeto y os amo, pero obedeceré más bien al Dios que á vosotros, áun cuando por ello tuviera que sufrir mil muertes!» Condenado por una escasa mayoría hubiera podido escapar con una lijera multa, si hubiera querido condenarse á esta leve pena, humiliándose ante la ley, pero léjos de mostrar debilidad pidió por sus hechos ser mantenido en el Prytaneo hasta el fin de sus días á costa de la República. Entónces fué condenado á muerte. Sereno en su prisión se entretenía en componer himnos y en poner en verso las fábulas de Esopo. Sus discípulos le proporcionaron la fuga, pero él les contestó: «Critón: ¿conoces algun lugar donde no se muera?» y después de una conversación sublime sobre los deberes que nos imponen nuestra conciencia y las leyes, y la inmortalidad del alma, acabó con esta magnífica ironía: «Critón, no olvides que debemos un gallo á Esculapio. «Espiró, como dice Platón, «el mejor de los hombres de este tiempo, el más sábio y el más justo de los hombres.» Su pensamiento no murió con él. No sólo informa toda la filosofía griega posterior, sino que ha servido de base firmísima á toda la Filosofía, mostrando así que son tan inútiles como execrables los crímenes contra el pensamiento.

De los discípulos de Sócrates, unos desarrolla-

ron sólo una parte del pensamiento del maestro aislándolo, exagerándolo y desnaturalizándolo, estos fundan los que se han llamado *escuelas imperfectas socráticas,* otros conservan el espíritu puro de su doctrina y fundan las *escuelas perfectas socráticas.*

Si un concepto fielmente transcrito pero que con otros formaba parte de un concepto más general lo tomamos aislado le damos un carácter absoluto que antes no tenía, lo tomamos como no és, y como no era, sino en la relación con los demás, lo vamos estrechando hasta llegar á que se niegue ó desaparezca del pensamiento. Tal es el proceso comun que siguen las escuelas imperfectas socráticas. Su origen se explica teniendo en cuenta: 1.º, la cualidad de los discípulos de diferentes aptitudes y colocados en diversas circunstancias que se habían de asimilar más fácilmente lo que á esas aptitudes y circunstancias conviniera; 2.º, la manera fragmentaria de las explicaciones y la intención meramente crítica de las más; 3.º, la ley general de trasmisión de las ideas que pide que las inteligencias del que habla y del que escucha se pongan al unísono, lo cual rara vez suele acontecer cuando se trata de espíritus superiores con los otros espíritus de su tiempo. Dirigidas las conversaciones socráticas á buscar en la intimidad de la conciencia subjetiva las raíces de lo verdadero y de lo bueno, las escuelas imperfectas, segun atendieron más á uno ó á otro de estos pro-

pósitos se dividen naturalmente en morales y lógicas.

Las escuelas imperfectas socráticas son la *cínica* y la *cirenáica* predominantemente morales y la *megarica* y la *pirrónica* predominantemente lógicas. Fundador de la primera fué Antistenes (422 años antes de Jesucristo) que, partiendo del principio socrático de que el fin de la vida es la virtud y que ésta consiste en asemejarse á Dios, dedujo que cuánto ménos necesidades tengamos más nos parecemos á él. Debemos desechar por contrarias á la virtud las riquezas, las consideraciones, el placer y hasta la ciencia. No hay más ciencia que la virtud. Sólo el sábio es virtuoso y por consiguiente está sobre las leyes y las conveniencias. Llevó estas consecuencias al extremo Diógenes de Sinópe que de que el hombre debe vivir conforme á la naturaleza, acabó por negar todas las relaciones morales, llamándose perro y viviendo como tal. Crates maestro de Zenon moderó estas exageraciones y enlaza esta escuela con la estóica. Fundador de la segunda fué Aristipo de Cirene (380 años antes de Jesucristo) que de la máxima socrática que el destino del hombre es la felicidad, dedujo que ésta consiste en el placer y en el placer físico (por ser más vivo) y en el actual (porque el

pasado ya no és y el futuro no se sabe si será) reduciendo toda la moral á este precepto: *goza sin preocupación.* De sus discípulos, Teodoro negó la existencia de Dios, y Heguesias, considerando que el placer contínuo es imposible, declaró falta la vida de felicidad y aconsejó el suicidio. La escuela megárica tuvo por fundador á Euclicles que porque el objeto de la ciencia es lo uno y permanente negó la existencia de la pluralidad y el cambio con argumentos parecidos á los eleáticos y que se han hecho famosos, identificó la unidad con el bien y negó la existencia de lo posible; lo mismo hicieron las escuelas *Elica* y *Eretrica* muy semejantes á ésta. En fin, Pirrón (346 años antes de Jesucristo), de que las sensaciones son puramente sujetivas y de que á toda razón puede oponerse otra, dedujo que nada debemos afirmar ni negar y que de esta indecisión (ἀφασία) nace la tranquilidad del ánimo (ταραξία).

Antistenes, de padre ateniense y de madre tracia, estudió primero con Gorgias quien abrió una escuela de sofistas y de retóricos, mas habiendo oído un dia á Sócrates le interesó tanto que todos los dias andaba cuarenta estadios, desde el Piréo donde vivía, por escucharle. Deseoso de distinguirse en medio de su pobreza, lo que le valió que Sócrates le dijera: «*Antistenes, veo tu orgullo por entre los*

agujeros de tu capa rota;» lo que más debió llamarle la atención en la nueva filosofía era el imperio sobre sí mismo que inculcaba, la paciencia en los males y el menosprecio de las riquezas. A la muerte de su maestro comenzó á enseñar en el Cinosargo de donde la escuela tomó nombre. Su ascendencia sofista se muestra en dos de las proposiciones de su Lógica que nos ha conservado Aristóteles. Creía que nada podía definirse por su esencia y que teníamos que contentarnos por definir por cualidades anteriores ó por relación á otros objetos y que en el juicio cada sujeto no tiene más que un atributo y que este atributo debe ser el equivalente del sujeto, esto és, que sólo son inteligibles los juicios de identidad. De su Física no conocemos más que esta frase, evidentemente socrática, que debemos á Cicerón: *Populares deos multos, naturalem unum esse.»* En moral, si admite con Sócrates que el fin práctico de la ciencia es la virtud, olvida que éste había dicho que «no hay virtud sin conocimiento.» Reducida la virtud á la relación negativa de no tener necesidad, niega su contenido y con él la virtud misma. La escuela de Antistenes agonizaba cuando *Diógenes de Sinope* (414 años antes de Jesucristo) hijo de un monedero falso y él también monedero falso, vino á darle nuevo brillo. Arrojado de su ciudad natal, envidioso de los animales que no necesitaban de la cocina de los atenienses, quiso oir á Antistenes, que abandonado de sus discípulos, quiso arrojarlo con un palo. «Pega, le dijo éste, pero no encontrarás bastón que me impida escucharte.» Este ***Sócrates en delirio,*** como

le llamaba Platón, desechó lo poco de ciencia que quedaba en la escuela de su maestro. La virtud consiste en vivir conforme á la naturaleza, esto es, con el menor número de deseos y necesidades, condenaba, pues, las artes y las ciencias como supérfluas, las riquezas, el nacimiento y la gloria como despreciables, la religión y las leyes como invenciones de la política, el matrimonio y la propiedad como abusivos. En el estado natural todo es comun, los sábios son los dueños de todo, porque los sábios son los amigos de los dioses, y todo es comun entre amigos. Sólo debemos avergonzarnos de lo que es contrario á la virtud, por lo que mereció se dijera de los cínicos que tenían costumbres de perros. En su orgullo creia que lo más sensato es obrar contra las opiniones de la multitud, entraba en el teatro cuando todos salían, con una linterna buscaba en pleno día un hombre por las calles de Atenas y decía que sólo había encontrado niños entre los Lacedemonios, que los demas griegos eran mugeres, y cuando Alejandro que fué á visitarlo, en el tonel donde habitaba, le preguntó: «¿qué quieres?» le contestó: «que no me quites lo que no me puedes dar» (un rayo de sol). Apesar de que de *Crates de Tebas*, (341 años antes de Jesucristo) disforme pero de noble familia é inteligencia cultivada que para dedicarse á la filosofía abandonó sus riquezas depositándolas en poder de un banquero con órden de que las entregara á sus hijos si no eran filósofos y las distribuyera al pueblo si lo eran, se cuentan hechos parecidos á los de Diógenes, debe haber exageración pues que sabemos llegó á ser en Atenas el orácu-

lo de las familias y el árbitro de sus diferencias y mereció que una noble jóven, Hipparquia, se enamorase perdidamente de él apesar de su fealdad, ofreciéndosele como esposa para participar de sus privaciones.

Aristipo, rico, africano, voluptuoso, forma el contraste más decidido con *Antistenes*. Cuéntase que habiéndole este dicho en una ocasión: «*Si supieras comer berzas, no tendrías que adular á los príncipes*,» le contestó Aristipo: «*Si supieras adular á los príncipes no tendrías que comer berzas*,» Claro está que con estas condiciones había de confundir el bien con la felicidad y la felicidad con el placer, éste tiene su valor en sí mismo, proceda de donde proceda. Para el hombre no hay más que tres estados posibles, el del placer que es en sí bueno, el de dolor que es en sí malo y el de indiferencia que es una especie de sueño del alma. Entre los placeres los físicos son los superiores, por eso los magistrados castigan con penas físicas los delitos morales. El placer no puede ser más que actual y consiste siempre en movimiento, ἡδονὴ ἐν κινήσει. La ley moral consiste, pues, en buscar el placer más vivo y más inmediato. Le sucedieron en la escuela su hija *Areté* y su nieto *Aristipo el jóven*, *metrodidactos* (enseñado por su madre) que sustentó las doctrinas de su abuelo y estableció una distinción entre el placer en movimiento y el placer en reposo que miraba como la ausencia del dolor. De *Teodoro el ateo* se sabe que explicaba las divinidades griegas por razones físicas, que opinaba que, siendo la pátria el mundo es una necedad morir por la pátria,

que la amistad es igualmente imposible entre los sábios é ignorantes y que nada de lo que es natural es ilícito como asegura la opinión inventada para contener los nécios. A su discípulo *Bion ingenii optime pietatis pessimæ* le hizo supersticioso su última enfermedad. *Hegesias*, tan esclarecido orador como filósofo, pintó con tanta viveza en una de sus oraciones las miserias de la vida que despertó en muchos la idea del suicidio por lo que fué llamado πεισιθάνατος. *Anniceris de Cirene* forma la transición de esta escuela á la de Epicuro. No cree, como éste, que el placer sea la ausencia del dolor, porque en este caso no defiriría de la muerte, pero no es preciso que sea el resultado inmediato de nuestros actos sino que conviene en ocasiones abstenerse de un placer ó sufrir un dolor en consideración á un goce futuro, por eso debemos, áun á precio de algunos sacrificios, cultivar la amistad y procurarnos la benevolencia de nuestros semejantes.

Euclides tuvo por primer maestro á Parmenides y después cobró tal afección á Sócrates que corre como válida la anécdota de que arrostraba todos los dias la muerte, que los atenienses habían impuesto á los de Megara que penetraran en la ciudad, por escucharlo. No había renunciado, sin embargo, á sus aficiones, pues se cuenta qne Sócrates le dijo un dia: «*Podrás vivir entre sofistas pero no entre hombres*,» y antes de la muerte de su maestro había ya abierto escuela en Megara donde, temiendo la persecución, se refugiaron los discípulos de aquél. Respecto de la Lógica desechaba las demostraciones analógicas porque si los objetos com-

parados eran lo mismo resultaban inútiles y si diferentes falsas y combatía las argumentaciones no por las premisas sino por la conclusión. Fundado acaso en esto sostiene que lo posible y lo actual no son más que dos nombres de la misma cosa, pues si lo posible no se realiza es imposible, y si se realiza efectivo. Enseñaba que la esencia del bien es la unidad, luego el mundo sensible (mundo de lo vario) no tiene relación al bien; la unidad es el ser, luego el mundo sensible no existe. El sér y la unidad pueden ser considerados bajo diferentes faces en las que Schleiermarcher ha querido hallar el gérmen de las ideas platónicas, lo que niega Ritter. *Eubulides de Mileto*, adversario de Aristóteles, para demostrar contra éste que no hay un sólo conocimiento experimental que no dé lugar á dificultades insolubles, inventó los celebres argumentos, *el velado*, *el montón*, *el cornudo*, *el embustero*, *el escondido*, *la electra* y *el calvo*, que pueden reducirse á los cuatro primeros: *el velado*,—¿conoces á ese hombre?—Nó.—¿Conoces á tu padre?—Sí.—Ese velado es tu padre, luego lo conoces y no lo conoces; *el montón*,—¿un grano de trigo forma un montón?—Nó. —¿Y dos? y así se va siguiendo hasta que el adversario tenga que convenir ó que mil granos de trigo no forman un montón ó que lo forma un solo grano; *el cornudo*, lo que no se ha perdido se tiene, tu no has perdido los cuernos, luego los tienes; *el embustero*, cuando uno miente y dice que miente, miente realmente, pero no miente porque dice la verdad, luego miente diciendo la verdad. Este último no ataca sólo al conocimiento sensible, lo que

indica un principio de excepticismo ó la tendencia sofística qne valió á la escuela ó χολή (bilis) como la llamaba Diógenes el apelativo de *erística*. *Diodoro, valens dialecticus* fué apellidado *Cronos* por Plotomeo por no haber podido contestar inmediatamente á una objeción propuesta por Stilpon sobre la que enseguida compuso una obra y murió de pena. Son notables sus argumentos contra el movimiento, dirijidos especialmente contra los epicureos que suponían compuestos los cuerpos de átomos indivisibles: 1.º El móvil indivisible en cualquier punto en que se le considere no ocupa más que un espacio indivisible como él, luego no puede moverse, ni en el lugar donde está porque lo ocupa todo entero, ni en otro porque no está, y sin embargo se mueve porque cambia de lugar. 2.º El movimiento és ó puro (cuando todas las partes están en movimiento) ó por preponderancia, éste debe preceder á aquél como algunos cabellos blanquean antes de que se esté completamente cano. Mas si dos moléculas arrastran una tercera moviéndose las tres arrastrarán una cuarta, luégo dos moléculas podrán mover mil. Euclides había dicho que lo posible es lo que és. Diodoro dice que es lo que és ó lo que será, pero entónces lo posible es igual á lo necesario, porque si se realiza es necesario y si nó imposible. Esta doctrina la aplica á las proposiciones condicionales diciendo que éstas son verdaderas cuando siendo el antecedente verdadero sea imposible que el consiguiente sea falso.

Stilpon de Megara tan renombrado por su ciencia (se dice que estuvo á punto de convertir toda la Grecia á sus doctrinas) como por la elevación de su

carácter moral (queriendo Demétrio devolverle lo que había perdido en el asedio de Megara, le contestó que no había perdido nada porque conservaba la ciencia y la razón, y á las seductoras promesas de Plotomeo prefirió su pobreza y su libertad) niega todo intermedio entre lo uno y lo múltiple y por consiguiente las ideas, de aquí que sostenga que ninguna cosa puede ser cualificada por otra porque si el atributo dice lo mismo que el sujeto es inútil y si dice cosa diferente falso. Preguntado por Cráte acerca de los dioses, le contestó: «*Imprudente, esas cosas no se preguntan delante de gentes*,» lo que prueba que era enemigo del politeismo. Por esta causa (algunas proposiciones acerca de Minerva) los atenienses lo desterraron. Respecto de la moral, ponía el sumo bien en la impasibilidad del alma *sumum bonum animus impatiens*. (Sen. Ep. 9).

La escuela élica fundada por *Fedón* uno de los más fieles discípulos de Sócrates y trasladada á Eretria por *Menedemo*, no difiere en doctrina de la anterior. Con ella tambien se liga la pirrónica por *Drymón* hijo de Stilpón y maestro de *Pirrón de Elea* cuyas doctrinas conservadas por su discípulo *Timon*, dejamos expuestas más arriba.

Escuelas perfectas socráticas, Platón, Las Academias.—Los grandes principios que Sócrates trae á la filosofía son sistematizados y desenvueltos por Platón en sus inmortales *diálogos*. Distingue la ciencia de la sensación, relac ión mudable entre el sujeto y el objeto del conocimiento, de la opinión que

no da razón de sí porque carece de principios mientras que la ciencia busca los principios y en esta última la ciencia discursiva que de los principios deduce las consecuencias de la ciencia racional que mira los principios mismos. La ciencia como el saber entero no es definible y no pertenece más que á Dios, el hombre puede aspirar á ella y en esto consiste la Filosofía cuyo instrumento es la dialéctica mediante la que vemos en lo vario y contingente lo universal y eterno. El sér no ès, por consiguiente el fenómeno y el movimiento como enseñaba Heráclito, porque si nó hubiera nada fijo no habría tampoco nada de móvil, el movimiento se devoraría á sí mismo; ni el sér sin contenido, el sér abstracto de Parmenides que, despojado de toda determinación se confunde con la nada. Todas las cosas se componen de dos elementos, lo infinito, ἀόριστον, lo que es suceptible de más ó ménos y no tiene en sí unidad, fijeza ni determinación, y lo finito πέρας, lo definido. lo sujeto á concepto que corresponden á la opinión y á la ciencia. En todos los fenómenos hay algo de uno y estable que permite que les demos un nombre con el que los distinguimos de otra série de fenómenos. Este principio uno y distintivo és la *idea*. La idea es, pues, lo que hay de esencial en las cosas, lo real y perma-

nente de ellas. Como eternas y absolutas no están en las cosas más que por *participación* pero existen además ordenadas segun su grado de perfección en un mundo superior del que el sensible no es más que la apariencia, el mundo de lo inteligible; no son, sin embargo, séres aparte, sino que tienen una esencia comun, el bien, que no descansando más que sobre sí mismo, es la misma esencia divina, de que las otras no son sino las determinaciones, los rayos que parten del sol inteligible, Dios, el sér absoluto al que es imposible negarle el movimiento, la vida, la augusta y santa inteligencia.

El mundo se origina de dos principios de la materia ὕλη, lo indefinido, lo no seyente, el límite, la confusión de las ideas que es la madre y de Dios que es el padre, éste que lleva en sí mismo el mundo inteligible, el mundo de las ideas, los tipos perfectos y eternos de las cosas, el Verbo, obrando segun su naturaleza que es el bien, modela segun ellos la materia mediante el Alma del mundo. Las almas son las obras más perfectas de Dios que las compuso de dos principios lo *mismo* y lo *otro*, lo mismo que es algo divino y lo otro que participa de la naturaleza corporal, mezclándolos segun el número perfecto. Las almas vivieron al principio unidas á

Dios donde contemplaron los tipos divinos, las ideas, las que cometieron alguna falta la expían unidas á un cuerpo de que ellas son el principio de la vida y el movimiento. El alma humana no es sólo distinta del cuerpo sino que constituye lo esencial del hombre pudiendo ser definida τό χρώμενον σώματι lo que se sirve del cuerpo. Cuando obedece á éste se turva pero cuando se emancipa de sus lazos recobra la serenidad de su naturaleza y no descansa sino en la contemplación de lo divino, dando con esto testimonio de su naturaleza inmortal. Por eso la confusión de los fenómenos despierta en ella las ideas, por eso pensar es recordar. Hay en el hombre tres especies de almas ó un alma con tres facultades, el alma divina νοῦς que reside en la cabeza y el alma mortal que tiene el tronco por morada dividiéndose á su vez en dos el alma irascible θυμός que habita en el pecho y el alma vegetativa ἐπιθυμητικόν tiene su asiento en el diafragma. El apetito es una fuerza ciega que arrastra pero no ordena. Sólo á la razón pertenece el derecho de mandar y prohibir. En el conflicto de estas dos fuerzas; el valor toma partido por la razón, pero sin confundirse con ella, pues que existe en los niños antes que aquélla aparezca. Tránsito de la Moral á la Política es la teoría del

amor. El amor como la profecía es un delirio más un delirio que es una inspiración divina. Platón distingue dos especies de amores, uno grosero y terrestre que aspira al goce sensible y nace del apetito, otro noble y generoso que aspira no á la belleza corporal sino á la moral, intelectual y divina. Es como un corcel generoso que lleva á la razón por guía y que se despierta cuando el mundo sensible nos revela algunos rasgos de la belleza inmortal de que el alma está sedienta por lo divino de su naturaleza. El placer, por consiguiente, no es el bien, áun los placeres puros no son más que un resultado que no puede buscarse por sí mismo. El bien absoluto es la esencia divina, el bien humano consiste en asemejarse á Dios ὁμοίωσις θέῳ. La verdadera justicia no hace al hombre sino á Dios la medida de todas las cosas, es el bien del alma como la injusticia es su mal, éste nace siempre de un desconocimiento de la naturaleza, de una ignorancia. El mal no es incurable, el criminal debe buscar la pena como el enfermo la medicina. Cada una de las facultades del alma tiene su virtud propia, la del alma racional es la prudencia σωφία, la del alma irascible la fortaleza ἀνδρεία, la del alma nutritiva la templanza σωφροσύνη, pero la virtud por excelencia, la que correspondiendo á la

unidad del alma mantiene el órden y la armonía de las tres virtudes, es la justicia, δικαιοσύνη. Esta puede ser individual ó social. Imágen de la última debe de ser el Estado. Este estado ideal es el que Platón describe en sus diálogos de *República*. La ciudad tiene su origen en la necesidad que tienen unos hombres de otros, así que las primeras clases las forman los labradores y los artesanos, á éstas es preciso añadir otras dos, los guerreros que la defiendan y los magistrados que la gobiernen. Cada una de estas clases tiene por atributo una de las virtudes; los magistrados la prudencia, los guerreros el valor, y los artesanos y labradores la templanza. El bien verdadero del Estado está en la justicia que exige la cooperación de todos á un fin único. Pero esta unidad encuentra dos obstáculos insuperables, la propiedad y la familia. Es preciso abolirlas, pero esto no podrá suceder sino cuando los reyes sean filósofos ó los filósofos reyes. Como medio de pasar del estado actual de la sociedad á ese estado perfecto en las *Leyes* da el modelo de una constitución práctica en el cual se reconocen la propiedad y la familia aunque haciendo aquélla inalienable y no pudiendo pasar de ciertos límites y atenuando los males del matrimonio con la prohibición de que las mugeres lleven dote; se divide el Estado no en castas sinoen

clases determinadas por el censo y se confía á la elección popular el nombramiento de los magistrados aunque teniendo obligación de asistir á ella las clases superiores y pudiendo las inferiores abstenerse de votar y se establecen una especie de jurado, penitenciarías destinadas no tanto á penar como á corregir á los culpables y sobre todos estos organismos un consejo divino compuesto de filósofos. Áun cuando arrojó á los poetas de la República esto debe entenderse de la poesía que excita las pasiones y afemina el alma, no de la que nos presenta el inmutable modelo de lo bello, pues como dice en el *Bauquete:* «lo único que puede hacer estimable la vida, es el espectáculo de la belleza eterna,» que es para Platón el esplendor de lo bueno.

Platón nacido en Atenas ó Egina (430-429 años antes de Jesucristo) hijo de Aristón y de Patana, de nobilísima familia que se hace remontar á Solón y Codro, se llamaba Aristocles como su abuelo y recibió el sobrenombre de Platón por la anchura de su pecho. Se dice que cultivó la pintura y que compuso tambien primero ditirambos, después cantos líricos y tragedias. Preparábase á disputar el premio en las fiestas de Baco cuando oyó á Sócrates por primera vez; entónces prendió fuego á sus versos, esclamando: «Ven Vulcano, Platón implora tu ayuda.» A partir de este momento (tenía veinte años) intimó con Sócrates á quien siguió fielmente (duran-

te veinte años) hasta su muerte. Cuentan que éste le había adivinado. Una noche, soñó que un cisne se posaba sobre sus rodillas desde donde se lanzó al espacio lanzando cantos armoniosos, al otro día se le presentó Platón: «Hé aquí, dijo, el cisne que yo he soñado.» Apesar de la preferencia que mostró por la enseñanza socrática, todas las doctrinas y todas las ciencias habían despertado su interés. Antes de conocer á Sócrates había estudiado con Cratylo, discípulo de Heráclito. A la muerte de Sócrates huyó á Megara donde siguió las lecciones de Euclicles discípulo de Parmenides que había sido su compañero. De allí pasó á Cirene donde escuchó á Teodoro el matemático, y por último á Italia y Sicilia, yendo tres veces á la corte de Dionisio el Antiguo y dos á las de Dionisio el Jóven. Entre el primero y segundo viage á la Sicilia (próximamente en 380) debe suponerse la fundación de la Academia (llamada así, de los jardines de Academo donde enseñaba). Se dice que viajó por Oriente llegando hasta la India y el Egipto, pero lo segundo es legendario y de lo primero no hay prueba. Platón pasó sus últimos años dedicado á la enseñanza y á la composición de sus mejores diálogos (el Lysio se cree que lo compuso en vida de Sócrates). Estos para nuestro fin, y dejando aparte cuestiones críticas que no son propias de esta obra, pueden dividirse en, lógicos: *Euthydemo ó de la sofística, Theeteto ó de la ciencia, Cratylo ó de la propiedad de los nombres, el Sofista ó del sér, Parmenides ó de la unidad;* físicos, *Timeo ó de la Naturaleza;* morales y políticos, *El primer Alcibiades ó de la naturaleza humana, Filebo ó del*

placer, Menón ó de la virtud, Protágoras ó los sofistas, Eutyfrón ó el Santo, Critón ó el deber de un ciudadano, Apología de Sócrates, Fedón ó de la inmortalidad del alma, Lysis ó de la amistad, Carmides ó de la sabiduría, Laques ó del valor, El político ó de la soberanía, La República ó de la Justicia, Las leyes, y estéticos, *El Banquete ó del Amor, Fedro ó de la Belleza, Gorgias ó de la Retórica, Hippias ó de lo Bello, Menaxeno ó de la Oración fúnebre, Ion ó de la Poesía.*

Todo el pensamiento de Platón se halla en gérmen en Sócrates, tanto en su fondo como en su forma: la dialéctica platónica en la inducción socrática la teoría de las ideas en las definiciones, pues como escribe Aristóteles: «Platón que lo siguió y continuó fué inducido á pensar que las definiciones debían recaer sobre un órden de séres aparte de los objetos sensibles, porque ¿cómo una definición común había de aplicarse á cosas sensibles entregadas á perpétuo cambio? (Met., lib. XIII, cap. IV) tanto más si es cierto que Euclicles la enseñó también; la forma del diálogo en lo real de la conversación; pero este gérmen fué incubado y alimentado por Platón hasta el punto que ya Sócrates decía de él: «¡Cuántas cosas me hace decir este muchacho!» Platón como Sócrates son ante todo genios inventivos cuyo interés es más despertar el pensamiento, abriendo ante él estensos horizontes que petrificarlo modelándolo con doctrinas hechas; así, que en sus diálogos, obras inimitables en que se juntan en indisoluble consorcio, como estaban en su espíritu, lo verdadero, lo bueno y lo bello, no encontramos aquella externa

regularidad á que nos tienen acostumbrados la aridez de nuestros tratados didácticos. Comienza por purgar á la inteligencia de las falsas opiniones en que descansaba mostrando su interna contradicción para despertar la duda y llevarla á la confesión de su ignorancia. «Piensan los médicos que no aprovechan los alimentos sino cuando el cuerpo se ha purgado. Del mismo modo los que quieren purificar su alma para que pueda recibir los conocimientos que necesita tienen que libertarla de las pretensiones de un saber imaginario» que «no hay ignorancia más vergonzosa que la de creer en lo que no se conoce ni bien comparable al de quedar libre de una falsa opinión » Para conseguir esta purificación y mediante ella llevar á la verdadera ciencia, Platón se vale de diversos artificios, el mito μῦθος; el ejemplo, παράδειγμα; la definición, ὅρος; la división διαιρεσις, la generalización y la clasificación, la hipótesis ὑπόθέσις y la deducción.» Estas abstraciones de la dialéctica son los escalones por donde el alma se eleva á las esencias reales y al principio real y uno de todas las esencias. Así, áunque el procedimiento es vário, el fondo siempre es uno apesar de aparentes contradicciones. Contra los que, como Protágoras, no admitían más conocimiento que el sensible, muestra que, si las cosas fueran como á cada uno le parecen, un mismo vino sería dulce ó amargo segun que el que lo bebiera estuviera sano ó enfermo, que oir una lengua sería saberla, que los animales sabrían tanto ó más que el hombre y que esta misma opinión, verdadera para Protágoras, falsa para él sería, juntamente verdad y mentira, y esto consiste en que la sen-

sación, consistiendo en puro movimiento, nada de fijo dice ni del sujeto ni del objeto. Contra Parmenides, por el contrario, que el sér concebido en su absoluta abstracción, es la nada de sér, el sér que se confunde con la nada. ¿Cómo se refieren estos conceptos del sér y del no sér, de lo uno y de lo vário? No hay un no sér absoluto, no hay más que un no sér relativo que espresa el límite de los séres. Entran, pues, en la naturaleza de estos dos elementos uno absoluto, fijo, permanente, determinando como la mónada pitagórica, otro que puede ser más ó ménos, que no tiene en sí fijeza ni determinación como la diada. El primero son las ideas. El fenómeno supone algo que aparezca, el movimiento algo que se mueve. Ascender del fenómeno á la idea, ver lo permanente en lo variable, es la obra de la dialéctica, es una inducción, pero á la manera de la matemática que vé inmediatamente lo general en lo particular, por eso se dice que Platón había grabado en la puerta de su escuela: «No entre aquí ninguno que no sea geómetra.» Las ideas constituyen el mundo de lo inteligible, de lo esencial, de lo verdadero, pero en ellas tambien hay gradación. En la cima parece la idea en sí, εἶδος ἀυτο καθ᾽ ἄυτο la verdadera y pura esencia que reside en la inteligencia divina, la idea del bien, Dios, ó, al ménos, el aspecto bajo que se nos ofrece; todas las ideas se reunen en ella como los rayos que parten del sol inteligible, son las manifestaciones de la existencia divina, *las que hacen de Dios un verdadero Dios en tanto que está con ellas*. En el grado inmediatamente inferior encontramos el εἶδος, esto és, la idea sa-

liendo del estado de atributo y haciéndose causa, por estenso el εἶδος, se hace ἰδέα en la naturaleza, es entonces un espíritu ligado á la materia, el εἶδος accesible á los sentidos.

El segundo elemento es la materia, ὕλη, la esencia indeterminada, el más y el ménos, la diada de lo grande y lo pequeño, el vacío ó el espacio donde las cosas se generan, el límite, la nada, μὴ ὄν. Este principio de diferenciación, meramente negativo, equivalente al vacío pitagórico que Platón tiende alguna vez á explicar por el límite en que las ideas se tocan, no siendo allí, ni la una ni la otra, es en la realidad lo aparente en el conocimiento la opinión, en el hombre el cuerpo, en la vida el mal. «Los antiguos que valían más que nosotros, escribe en el Filebo porque estaban más cerca de los dioses, nos han trasmitido la tradición de que todas las cosas á que se atribuye una existencia eterna, se componen de *uno* y *muchos* y reunen en sí lo finito y lo infinito y siendo tal la disposición de las cosas es preciso en la indagación de cada objeto aspirar siempre al descubrimiento de una sóla idea. Se encontrará una, y una vez descubierta, es preciso examinar si después de ella hay dos ó tres ó cualquier otro número, enseguida hacer lo mismo en relación á cada una de estas ideas hasta que se vea, no sólo que la primitiva es una y muchas y una infinidad, sino también las ideas que contiene en sí, que no se debe aplicar á la pluralidad la idea de lo infinito antes de haber fijado por el pensamiento el número determinado que hay en ella entre lo finito y la unidad y sólo entónces se puede dejar

á cada indivíduo ir á perderse en lo infinito.» «Los dioses, como ya he dicho, nos han dado el arte de examinar, de aprender y de instruirnos los unos á los otros; pero los sábíos de hoy hacen *uno* á la ventura y *muchos* más pronto ó más tarde de lo conveniente.» Este número, punto de contacto entre lo finito y lo infinito es el número perfecto de Platón que recientemente un sábio francés cree haber encontrado.

En Dios todas las ideas se dan en unidad. Esta unidad es el Bien; he aquí, por qué ha hecho el mundo y el mejor posible. La unidad de las ideas que contiene todos los tipos eternos de las cosas es el Verbo; Dios halla en sí el tipo de un animal racional que contiene en sí todos los animales inteligibles, este animal racional, único digno de la Providencia, es el mundo. De la esencia indivisible y de la esencia divisible formó una esencia intermedia que mezcló con las otras dos en proporciones numéricas, cortó esta mezcla en dos bandas, cruzó estas bandas y dobló sus extremidades en círculos é imprimió al exterior el movimiento de lo uno y al interior el de lo otro, dando al primero la supremacía y ésta fué el alma del Mundo. Luego Dios puso el cuerpo del Universo en este alma de modo que sus centros coincidieran. Este cuerpo habiendo comenzado á existir es necesariamente visible y tangible, luego se compone de fuego y tierra, pero si ellos han de formar un sólido han de estar unidos por dos términos medios, aire y agua. El cuerpo del mundo comprende todos los cuerpos, por eso es eterno, porque nada puede obrar sobre él para alte-

rarlo ó disolverlo. Es esférico, de la forma más perfecta, porque lo contiene todo, no tiene sentidos porque nada hay fuera de él y se mueve sobre sí mismo con el movimiento más perfecto. Para que participara de la eternidad Dios le dió el tiempo, imágen móvil de la inmóvil eternidad y colocó en el cielo el círculo de la naturaleza de lo otro, el sol, la luna y los cinco astros errantes, destinados á fijar los números que lo miden. Dividió los animales en cuatro clases; á la raza celeste de los dioses formó el cuerpo del fuego para que fuese brillante y bello, la hizo perfectamente redonda para que se pareciese al universo y la concedió la inteligencia del bien para que marchase de acuerdo con él; en cuánto á las otras tres razas, la que vuela por los aires, la que nada en el agua y la que marcha sobre la tierra, no pudiendo formarlas con sus manos sin hacerlas iguales á los dioses encomendó á éstos ese cuidado. Con los cuatro elementos formaron el cuerpo del hombre, redondearon su cabeza para hacerla morada de la inteligencia y la colocaron en la cima del cuerpo para que la condujera como si fuera un carro, en su parte anterior pusieron los sentidos y del mismo modo formaron todas las demás partes del cuerpo en vista del alma; para alimentarlo crearon una nueva especie de animales pero con otras formas y otros sentidos, puesto que solo tienen el alma nutritiva, los vegetales. En cuanto á los animales y á las mugeres mismas estos no son más que hombres castigados y degradados. Todos los cuerpos mudan sin cesar, lo que se verifica en un medio que permanece idéntico que no es ningun cuerpo pero de que pueden hacerse

todos los cuerpos, naturaleza invisible, perceptible solo á una especie de razón bastarda del espíritu. De él han salido los elementos, éstos se componen de triángulos de infinita pequeñez escalenos é isóseles, los primeros engendran la pirámide, el octaedro y el icosaedro, los isóseles el cubo. Para precavernos de las enfermedadee debemos mantener la armonía entre el alma y el cuerpo; «la desproporción de las piernas de un cojo no es más chocante ni más funesta que la del cuerpo y el alma en la naturaleza humana.»

Platón hizo dar á la ciencia un paso de gigante. La oposición entre lo uno y lo vario queda resuelta en su sistema. Al Dios abstracto, puro pensamiento de Parménides, ha sustituido un Dios rico de realidad, la perfección suprema, la razón absoluta, el sér necesario que lleva en sí mismo la razón de su existencia, causa primera y final del mundo, de donde todo nace, el sér, el movimiento y la vida; á un mundo, conjunto de sombras y de engaños, la espresión de lo divino cuánto en lo infinito cabe; á la contradicción entre las ideas, aquélla unidad sustancial que las hace como rayos de un mismo sol. Pero Platón ha llegado á este punto por vía de abstracción, por la oposición entre lo finito y lo infinito, lo inmutable y lo mudable. De aquí la lucha que se advierte entre el lógico formalista que se vé arrastrado á la unidad solitaria de los eleáticos y el discípulo de Sócrates que dirigiendo, aunque imperfectamente, sus miradas á la conciencia busca en Dios la razón no la negación del mundo, entre la inteligencia inmóvil del Parmenides y el Fe-

dro y el Dios activo del Timeo, entre la tendencia al dualismo, que, dando una realidad aunque sea negativa á la materia, establece un principio fuera del principio y la panteista que identifica la materia y las ideas, el sér y no sér, en el seno insondable de la unidad donde toda distinción desaparece.

Y esta contradicción es insoluble mientras el sujeto y el objeto se supongan discursivamente opuestos en toda relación no sólo en la relación de tales, porque ó permanecen distintos y entónces no podemos afirmar la identidad en que se encuentran, la verdad del conocimiento, ó dejan de ser en esta identidad tal sujeto y objeto y del mismo modo el conocimiento desaparece. La primera dirección fué la seguida por Aristóteles, la segunda la que adoptaron los neoplatónicos.

No conservaron el espíritu de Platón los que se gloriaron de ser los continuadores de su doctrina. La antigua academia cuyo fundador fué Speusipo (349 años antes de Jesucristo) se atuvo á su exposición literal que no tardó en adulterar con reminiscencias pitagóricas, la media fundada por Arcesilao exageró su sentido dialéctico sosteniendo contra los estóicos que nada podemos conocer con certeza por lo que debemos abstenernos de todo género de afirmación, limitándonos á obrar segun lo que parece más probable y la nueva que, afirmando con Carneades, que no hay límite apre-

ciable entre una percepción verdadera y otra falsa, señala los diferentes grados de la probabilidad, y declinó con Filón de su rigor dialéctico, hasta llegar con Antioco á una especie de sincretismo entre las doctrinas platónicas, las aristotélicas y las estóicas.

A la muerte de Platón le sucedió en la dirección de su escuela su sobrino Speusipo á quien aquel había casado con una nieta suya. De salud tan miserable que puedo contestar á Diógenes; *que vivía por el alma;* se dice que era de gran ingenio y amigo de los placeres. No conservamos sus libros que Aristóteles compró por la enorme suma de tres talentos. Se asegura que permaneció fiel á las doctrinas de su maestro, pero exageró el concepto de la unidad dando exagerada importancia á la relación de los conocimientos, sosteniendo que para definir una cosa es preciso saberlas todas; separó de la unidad el bien y la inteligencia y distinguía de la razón científica ἐπιστημονικὸς λόγος la sensación científica ἐπιστημονική αἴσθησις, órgano aquélla de lo intelectual, ésta de lo sensible. De la moral sabemos que definía la felicidad un cierto estado perfecto en las cosas naturales, que, considerando las virtudes como los instrumentos de la felicidad, creía que el placer era un mal y profesaba como máximas políticas que la ley es buena en cuánto és la recta razón y que siendo el gobierno un bien, sólo los sábios deben ser los reyes. Xenocrates (394 años antes de Jesu-

cristo) que le sucedió cuando la parálisis le impidió asistir á la escuela, era un espíritu poco estético. (Platón le aconsejaba hacer algunas veces sacrificios á las gracias) y tardo (comparándole con Aristóteles decía, éste necesitaba freno y aquél espuela) pero notable por la elevación y firmeza de su carácter moral: los magistrados estimaban su palabra como un juramento, aunque extranjero, fué nombrado con Foción como embajador á Filipo y rehusó de Alejandro cincuenta talentos. Parece que traducía las ideas platónicas por fórmulas pitagóricas (Dios y el alma del mundo son la mónada y la dyada, el primero es el padre y la segunda la madre de los dioses, la naturaleza divina la representa por el triángulo equilátero, la de los génios por el isoceles y la mortal por el escaleno) pero no llegaba á una entera asimilación entre las ideas y los números, pues que atribuye á Dios la inteligencia activa que se manifiesta por el instinto en los animales privados de razón; la diferencia parece consistir en que Platón consideraba los números como el intermedio entre las ideas y las cosas perecederas y Xenócrates los identificó con ellas. De su moral, más práctica que especulativa, conservamos esta hermosa máxima: «El verdadero filósofo es el que hace por amor al bien lo que los otros hombres por miedo al castigo.» Sucesores de Xenócrates fueron Polemón, Crates, maestro de Arcesilao y Crantor que acaso opuso al cinismo la moral platónica.

La academia antigua estaba á punto de perecer cuando la reanimó *Arcesilao,* natural de Pritane en la Eolía y fundador de la Academia Media. Discí-

pulo sucesivamente de Teofrasto, de Crandor, de Diodoro el megárico y de Pirrón, desarrolla segun el sentido de éstos el elemento negativo que se encontraba en Platón y en Sócrates. Como el último, al decir de Cicerón, no exponía su opinión, sino preguntaba á todo el mundo la suya, pero su sistema no era como el de sus maestros, elevarse á una verdad que explicara todas las opiniones, sino que exagerando la crítica negaba la posibilidad de alcanzarla. «Yo no sé nada, decía, ni áun mi propia ignorancia.» Combatió á todos los sistemas, pero especialmente al dogmatismo estóico de Zenón. Éste decía que el sábio puede fiarse de las representaciones de su inteligencia, Arcesilao le oponía el delirio, los sueños y las falsas opiniones; Zenón replicaba que las representaciones de que hablaba eran las verídicas; pero estas pueden ser producidas por objetos imaginarios, insistía Arcesilao; es que yo hablo de aquéllas que es imposible que tengan una causa distinta de la realidad, contestaba Zenón; ¿pero cómo sabemos ésto, concluía Arcesilao? Mas, si en teoría sostenía éste que todo es incomprensible, inclusa esta incomprensibilidad, el hombre es activo y para obrar es preciso una regla, ésta regla es la verosimilitud. Lo que Arcesilao fué para Zenón, fué *Carneades* para Crisipo. «Sin Crisipo, decía, no hubiera habido Carneades.» Era natural de Cirene, dialéctico y retórico consumado, aunque menos profundo quizás que su antecesor. Con ayuda de ingeniosos sorites, que eran su argumento favorito, procuró demostrar que entre una percepción verdadera y otra falsa, no hay límite apreciable, porque su

intérvalo está lleno de infinitas percepciones, cuya diferencia es infinitamente pequeña, llegando hasta negar que dos cantidades iguales á una tercera, son iguales entre sí. En la práctica admitía diferentes grados de probabilidad y señales diferentes que los revelan, con gran penetración y sutíl ingenio. Con él, puede decirse, que concluye la Academia Media. *Filón de Larisa*, maestro de Cicerón, trata de acercarse á la antigua Academia, deseando encontrar un adversario que disipara sus dudas, pensando que las cosas eran en cuánto al criterio (esto es á la fantasía comprensiva) incomprensibles, en cuánto á su naturaleza comprensibles. Por último, *Antioco*, ascalonita, su discípulo, lo combatió tratando de conciliar á Platón con los estóicos y con Aristóteles, suponiendo que sólo se diferenciaban en la forma. Por este sincretismo influye en la filosofía romana con Cicerón, de que fué maestro y amigo y forma el término medio entre los platónicos y los nuevos platónicos alejandrinos, siendo como el punto de donde parten estas dos nuevas direcciones de la Filosofía.

Escuelas perfectas socráticas.—Aristóteles.— Como su maestro Platón distingue el conocimiento experimental *τό ὂτί* del científico *τό διοτι*, define á éste un conocimiento por principios y atendiendo más á su forma que á su contenido lo que puede ser demostrado; quedan, pues, segun él, fuera de la ciencia los principios que, como los demostradores, son indemostrables y los hechos (de los

hechos no se da ciencia) aunque algunas veces temple este rigor excluyendo sólo á lo monstruoso y extraordinario. La ciencia comprende, pues, sólo las verdades medias. La materia del conocimiento es la sensación que puede ser, particular cuando su objeto es individual y tiene por fuente los sentidos corporales y general cuando su objeto son las manifestaciones generales el espacio y en el tiempo cuya fuente es el sentido comun que no reside en los órganos. La esfera sensible comprende además la imaginación y la memoria que puede ser pasiva y activa, reminiscencia, la que exigiendo el ejercicio del juicio conduce á la experiencia que abre la fuente para la ciencia. La sensacion no nos engaña porque espresa siempre un estado de pasión ó de acción de nuestro espíritu pero no nos dan á conocer las cosas más que bajo la forma móvil y contingente. El elemento formal del conocimiento son los principios, éstos no son inmediatamente percibidos sino sacados por abstracción de lo sensible, pero no proceden de los sentidos, están en alguna manera en el alma, son á lo sensible como lo activo á lo pasivo, como la forma á la materia. El entendimiento es una facultad distinta del cuerpo y de todo lo que es corporal puede denominársele con Platón el lugar de las ideas, pero estas ideas no

existen separadamente de las cosas. El entendimiento es, activo, esto es, la razón eterna, inmutable y divina, que es la sabiduría del universo, y pasivo, razón particular que existe en potencia en los indivíduos y que sólo se determina á conocer movida por la razón divina y los sentidos.

Los principios no dependen de otra cosa, son por sí mismos pero sólo se refieren á las sensaciones (para generalizar se necesita algo que se generalice) son los elementos formales y regulativos de la experiencia. De aquí que hay tantos principios como objetos científicos, si bien distingue dos principios unos generales aplicables á todas las ciencias, otros especiales á cada una. La Lógica es el órgano que nos enseña cómo pasamos de la ciencia inmediata de lo singular á la ciencia mediata que debe conducirnos al conocimiento de la realidad absoluta. El conocimiento ó ha de ser un círculo vicioso ó ha de tener un primer principio, este primer principio es el de contradicción, que se formula así: una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo (sin él no podríamos distinguir el sér de la nada), pero la verdad y el error no residen en la forma ni en la materia del conocimiento sino en la aplicación de la una á la otra, en el juicio (para que halla verdad ó error es preciso que afirmemos algo) que se espresa en la proposición. Los términos

del juicio son los conceptos ó nociones que se formulan en palabras y que pueden ser; aquello de que todo puede decirse pero de lo que no puede decirse nada (séres individuales) aquello que puede decirse de otro y de lo que otro pueda decirse (géneros y especies) y aquello que puede decirse de todo, pero de lo que no puede decirse nada (las nociones más simples y universales) las categorías. Estas son diez; sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, tiempo, lugar, estado y hábito. Las proposiciones se distinguen por la cantidad y por la cualidad de donde nace su oposición, su conversión y su equivalencia. Los contrarios se encuentran en una síntesis intermedia, el término medio que permite el paso del uno al otro. Dos términos que se encuentran en un tercero cierran entre sí, concluyen, de aquí la teoría del silogismo. Este consta de tres términos, los dos que se tratan de referir y que se llaman términos de la cuestión y el medio; el atributo de la cuestión se llama término mayor, el sujeto término menor. Estos términos se refieren en tres proposiciones, en las dos primeras (premisas) el término medio es referido al mayor, proposición mayor, y al menor, proposición menor, para que, mediante esto, puedan ser referidos entre sí, conclusión. La diferente posición del

término medio en las premisas (como sujeto en la mayor y atributo en la menor, como atributo en ambas, como sujeto en ambas ó como atributo en la mayor y sujeto en la menor, son las figuras del silogismo (Aristóteles no conoció sino las tres primeras, la cuarta es debida á Galeno) y las proposiciones de que constan segun su cualidad y cantidad los modos. De la naturaleza del silogismo y de la de las figuras se deducen sus leyes y la conversión posible de las tres figuras en la primera. Toda argumentación puede reducirse al silogismo, pero en éste hay que atender no sólo á su verdad, formal sino á la verdad material de las premisas. La falta de la una ó de la otra origina los sofismas, *elenchos*.

La *Filosofía primera* es la ciencia del sér como sér; como la ciencia primera se funda en el principio primero y más universal, el principio de contradicción. El sér puede ser por sí (per se) ó accidental (per accidens). Del sér accidental no cabe ciencia, porque no existe más que de nombre; el sér por sí puede ser considerado segun los diez primeros atributos, las categorías, el primer sér es el que designa la sustancia, porque el de las otras categorías, por ejemplo, el de la cuantidad ó el de la cualidad no es sino en el de la sustancia que le sirve de fundamento. La sustancia es

el sujeto que tiene atributos sin serlo nunca, parece, pues, que és lo que queda, quitados todos los atributos, la materia, pero es imposible que lo sea porque la sustancia ha de ser independiente y la materia es indeterminada. El principio de determinación es la forma, toda producción es imposible si no le precede alguna cosa (la materia) pero la forma sustancial tiene la prioridad sobre la materia porque si no existiera actualmente en alguna cosa no se sabría si esta cosa existe ó no, porque la materia en sí misma es incognocible. La materia, pues, es la sustancia en potencia, la forma la sustancia actual. Las cosas que cambian una en otra son las que tienen materia, puesto que en ésta uno de los opuestos existe actualmente, y el otro en potencia y lo que pasa del uno al otro debe volver á la materia. La forma sustancial es la que reduce á acto lo que sólo estaba en potencia, ella es la causa de la unidad de la sustancia porque reduciendo la potencia al acto identifica éste con aquélla. La forma y la materia son idénticas y virtuales y lo que existe actualmente es su reunión. La potencia es el principio del cambio y puede considerarse tanto la capacidad de sufrirlo (potencia pasiva) como la de efectuarlo (potencia activa). Lo posible se diferencia de lo actual, nada puede llegar á ser una cosa que no tuviera en po-

tencia pero lo que es posible puede no existir y lo que puede no existir existir realmente. La actualidad es la verdadera existencia y tiene prioridad sobre lo potencial, porque este no es tal sino en cuanto puede ser actualizado. Nada eterno existe en potencia porque lo que está en potencia puede existir ó no y por consiguiente no es eter no, luego si existe un movimiento eterno no puede estar en potencia. El movimiento es una actualidad imperfecta; supone, pues, la actualidad perfecta el acto puro, Dios. La sustancia eterna no puede ser los números ni las ideas, porque estos ó son algo independiente de las cosas y entonces no podría explicarse como las cosas participan de ellos, y ellos mismos ó serían universales en cuyo caso estarían compuestos de muchos séres, ó individuales en el que los objetos no serían más numerosos que los individuos y por consiguiente si A y B son numéricamente uno no habría más que una sílaba AB.; ó están en las cosas mismas en cuyo caso en cada cosa habría unos pedazos de diferentes ideas que nacerían y perecerían con ella sin que fuera posible explicar, pues que son eternas, la mutación y el cambio. La participación de los objetos en las ideas (μέθεσις) es tan inexplicable como el principio pitagórico de la imitación de los números μιμέσις, uno y otro no hacen más que

duplicar los objetos, añadiendo un *en sí* para transformar lo sensible en idea, como el mal aritmético que creyera que para hacer mejor una suma debe escribir dos veces los números. Lo general no existe sino lo individual oponiendo al ἔναι ἕν παρα πόλλον el ἔναι ἐν κατα-πόλλον, el indivíduo es la sustancia ὑποκειμενον de que todo lo demás es atributo, pero la sustancia eterna no está compuesta de elementos, pues en este caso tendría que ser material y todo lo que contiene materia puede ser reducido á acto ó no serlo, pero entónces lo eterno podría no ser, lo que implica contradicción, la sustancia eterna no puede ser más que actual. El movimiento es el paso de una existencia virtual á actual, pero es imposible que el movimiento y el tiempo hayan comenzado porque su existencia entónces tendría que ser posterior á un estado anterior, el principio del tiempo supondría la existencia del tiempo, pero si el movimiento es eterno supone un principio eterno del movimiento el *motor inmóvil.*

La naturaleza obra siempre segun fin. Las cosas mudables suponen: 1.°, la materia ὕλη, el sujeto de la naturaleza, lo que puede recibir todas las formas pero no tiene ninguna, la mera potencialidad que no puede engendrar ni corromperse, aquello de donde todo nace y á donde todo vuel-

ve; 2.°, la forma εἶδος, el principio de la determinación y de la actualidad, lo que dá á la materia determinadas propiedades y en lo tanto impide la forma de otras, por lo que, en las cosas particulares, es tambien la privación στέρσις, (por eso en las cosas particulares cada nueva generación nace de la corrupción de la anterior); y 3.°, la causa motriz, lo que hace pasar lo posible á lo actual, que es la forma actuante, la fuerza de la naturaleza. Toda mutación supone el espacio (que no puede concebirse vacío) y el tiempo *numerum motus secundum prius et posterius*. El movimiento no puede concebirse sin el tiempo, ni el tiempo sin el presente, principio del futuro y fin del pasado, pasado que supone otro pasado, luego el movimiento es eterno. El mundo, κόσμος, comprende las cosas mudables. Estas pueden ser mudables é imperecederas, las últimas constituyen el cielo de forma esférica, cuya materia es el éter, dotado de un movimiento circular como el más cercano al primer motor *(primum mobile)* que produce un órden invariable. En él están situadas las estrellas fijas *(firmamentum)* séres eternos donde no se padece ni se envejece y donde se entiende sin trabajo. Por bajo de las estrellas están los planetas (entre los que contaba al sol y la luna) que se mueven en órbitas oblícuas y cuyos motores son tambien

espirituales y eternos. En el centro de esta esfera está la Tierra, asiento de las cosas que mudan y perecen, redonda, inmóvil, asiento de una perpétua generación y corrupción, compuesta de dos elementos contrarios, la tierra y fuego, y de dos intermedios, el agua y el aire.

La razón del movimiento está en sí mismo ó en otra cosa, lo que se mueve á sí mismo es lo animado. El principio de toda vida, lo mismo física, ἐντέλεχεια, que espiritual, es el alma, que es la forma de un cuerpo organizado que tiene la vida en potencia. El alma puede ser vegetativa, propia de las plantas, sensitiva (de animales inferiores) locomotiva (de otros más superiores) y racional (propia del hombre). Cada una de ellas contiene en unidad las cualidades de las precedentes. El alma racional percibe mediante los cinco sentidos que abstraen de la materia las especies sensibles que van á parar á un sentido interno, centro de las sensaciones y de los apetitos sensuales. El entendimiento humano es, pasivo tabla rasa donde se pintan los séres tales como los sentidos los perciben y activo que combina estas representaciones y saca de ellas las ideas universales. Este último viene de fuera, á el hombre, es separable del cuerpo, inmortal, eterno é impasible (no lo tienen todos los hombres, carecen de él los esclavos y algunos

que no lo son), el pasivo es corporal, está sujeto á las alteraciones del organismo y perece con el El entendimiento tiene un apetito análogo á su naturaleza, el de conocer la verdad, y es teórico cuando conoce lo que és y práctico cuando conoce lo que debe ser. Del entendimiento práctico combinado con el apetito nace la acción de la voluntad que se dirige á lo que le conviene y se aparta de lo que le és dañoso. La naturaleza terrena, en su vida, tiende á la realización de un tipo que es el hombre varon, del que los otros séres, incluso la muger, son ensayos imperfectos. El mundo es único y eterno porque no puede engendrar ni corromperse.

Lo potencial no tiene su efectividad sino en lo actual, el movimiento supone un primer motor, la materia en que se dan juntamente los séres indeterminados como posibles exige la forma pura en que se dan determinados actualmente. Este motor inmóvil, esta forma pura es Dios, el pensamiento del pensamiento, νõεσις νõεσεος, donde el que entiende y lo inteligible son idénticos. Como forma pura (sin materia) en él no hay nada potencial, es el acto puro, es la vida, porque es la actualidad de la inteligencia y como la actividad perfecta, la felicidad suma. Todas las cosas tienden á la efectuación de su forma, pero al ten-

der á lo ideal tienden al ideal, á la forma pura, á Dios, que de este modo mueve sin moverse y sin ser movido, es el motor inmóvil.

La Ética tiene por objeto la inquisición del bien del hombre; éste consiste en la felicidad en una vida perfecta, la felicidad en la virtud (εὐδαιμονία, εὐπραγία) Los bienes exteriores no constituyen la virtud pero son sus medios. La virtud tiene su origen en el impulso natural, el instinto natural impulsa al hombre al bien, más tarde esta virtud natural por el conocimionto se convierte en virtud moral. Su elemento natural son los apetitos, su elemento formal es razón. La virtud es esencialmente práctica, dirigiéndonos al bien y huyendo el mal llegamos á ser virtuosos, como tocando ó cantando á ser músicos y consiste en una prudente moderación entre los extremos, *in medio virtus*, en el imperio de sí. Este justo medio no es la mitad aritmética, el medio en sí, sino el medio para nosotros, lo que es bastante para un hombre no lo es para otro, una es la virtud del hombre, otra la de la muger. Las virtudes se dividen en prácticas y teóricas. De aquéllas la primera es la fortaleza, á la que siguen la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la modestia, la benignidad, la popularidad, la integridad, la urbanidad, la vergüenza y la justiciá uni-

versal y particular, conmutativa y distributiva. Las teoréticas son la ciencia, el arte, la prudencia, la inteligencia y la sabiduría. El indivíduo aislado no puede realizar la virtud ni alcanzar la felicidad, el hombre ha nacido para la sociedad, es un animal político. El Estado por consiguiente es un grado superior á la familia y al indivíduo que son solamente partes accidentales del todo social. El fin del Estado es hacer á los hombres buenos ciudadanos, mediante la ley y la coacción, para que la virtud sea generalmente posible. Su fundamento es la justicia que recompensa á cada uno segun sus méritos y mantiene la igualdad en los contratos. El Estado debe garantir la libertad y la propiedad de los indivíduos porque esencialmente no es uno sino un compuesto de multitud de familias y de pequeñas sociedades. Para llenar este fin necesita del gobierno que puede ser monárquico cuando el gobernante es uno, aristocrático cuando son los mejores y democrático cuando son todos los ciudadanos. Cada una de estas formas de gobierno tiene una degenación la monarquía en tiranía, la aristocrácia en olócracia, la democrácia en demagógia. Las formas de gobierno son relativas al estado social, siendo en cada caso la mejor la que haga imperar la justicia, ya gobierne un indivíduo ya muchos. Apoyado en sus doctrinas psi-

cológicas admite la esclavitud como de derecho natural.

En Estética no busca como Platón la belleza [illegible] sino que concibe el arte como la imitación de la naturaleza, pero de lo natural abstraido purificado de la forma natural.

Como Platón representa la esflorecencia del espíritu helénico, Aristóteles la madurez y el fruto. El primero abre á la ciencia inmensos horizontes que el segundo en parte recorre inventariando, clasificando y sistematizando. Esta doble obra corresponde á la general de la cultura griega y al genio personal de sus autores. Platón alcanza los tiempos de Pericles en que la Grecia busca la unidad lo mismo en la conciencia que en la vida, Aristóteles aquellos en que postrada por las facciones va á recibirla exteriormente á costa de su libertad, del héroe macedonio. Platón es ateniense, Aristóteles semi-macedonio, semi-griego, es un griego maestro de Alejandro; Platón es geómetra y poeta, Aristóteles médico y naturalista. El método del primero es esencialmente dialéctico, refuta para que la inteligencia, libre de las estrechas opiniones que la encerraban, pueda contemplar de frente la inmensa realidad; el método del segundo es esencialmente lógico y lógico formalista una vez en poseción del principio separa, deduce, ordena, mira á la realidad en su interior como Platón la había mirado en su fundamento, aquél distingue hasta lo semejante, éste junta hasta lo diferente, ambos sintetizan toda la filoso-

fía griega, pero para Platón como para Parménides es una teoría del sér, para Aristóteles como para Heráclito una teoría de la vida.

Aristóteles nació en Stagira, colonia griega de la Tracia, 384 años antes de Jesucristo. Su madre fué Festis su padre Nicomaco asclepiadeo y médico de Amintas II, cuyo hijo Filipo, padre de Alejandro, era de la misma edad de Aristóteles. A los diez y siete años perdió éste á su padre, quedando al cuidado de un amigo de su familia, Poxene de Atarneo, al que conservó siempre tanto afecto que no sólo á su muerte adoptó á su huérfano y le casó con su hija Pithias sino que ordenó en su testamento erigieran estátuas á sus bienhechores. Es falso lo que se ha dicho, con referencia á Epicuro, de que tuvo una juventud disipada, pues se sabe que á los diez y siete años vino á estudiar á Atenas, á los veinte recibió las lecciones de Platón que le apellidaba el *lector* y el *entendimiento de la escuela*, y que, segun parece, le reprochaba sólo su causticidad y el cuidado excesivo de su persona. No son menos falsas las calumnias propagadas por algunos Padres de la Iglesia acerca de su ingratitud para con su maestro al que parece por el contrario que levantó un altar con una inscripción al hombre *que ni los malvados mismos se atreven á censurar* y al que, áun refutándolo, da en su Moral á Nicomaco un testimonio de respeto. Muerto Filipo fué con Xenócrates á Atarneo con Hermías, tirano de la ciudad. Atraido éste á una celada por los persas y estrangulado, le consagró un magnífico Pean y una inscripción de cuatro versos que hizo grabar en su estátua ó mausoleo,

se casó con la hija de Hermias y se retiró con ella á la isla de Lesbos siendo tan feliz en su matrimonio que ordenó en su testamento se juntaran sus cenizas con las de su muger. Por este tiempo fué encargado de la educación de Alejandro á la que este (aunque aquélla sólo debió durar unos cuatro años) daba tanto precio que le escribía: «*Si enseñas á los demás lo que á mí, ¿en qué nos diferenciaremos del resto de los hombres?*» Aristóteles aprovechó su favor en la córte de Macedonia para conseguir que se reedificase su ciudad natal á la que se dice dió leyes y donde hizo construir un gimnasio y una escuela, por lo que sus habitantes, agradecidos, le consagraron un mes del año y una fiesta solemne. Cuando Alejandro se disponía á la conquista del Asia, volvió á Atenas donde explicó durante trece años en un gimnasio llamado *Liceo*, por su proximidad al templo de Apolo Lycio. Allí daba dos lecciones diarias ó mejor dicho, dos paseos, de donde ha venido á sus sectarios el nombre de peripatéticos, una por la mañana y otra por la tarde; la primera destinada á los discípulos más adelantados y en qne se ocupaba de las materias más difíciles ἀκροαματικοί λόγοι· la otra al público en general, ἐξωτέρικοί λόγοι. Aristóteles tenía ya cincuenta años cuando comenzó su enseñanza filosófica y durante estos trece compuso ó por lo ménos completó todas sus grandes obras, ayudado, con generosidad verdaderamente regia, por su discípulo que tenía empleados muchos millares de hombres en recoger todas las producciones curiosas del Asia y que auxilió sus trabajos con 800 talentos (unos 16.000.000 de reales de nuestra moneda). Casó segunda vez con Herpílis de la

cual tuvo a Nicomaco al que dedicó uno de sus tratados de Ética. La conspiración de Hermolao, en la que Alejandro complicó á Calistenes sobrino de Aristóteles y condiscípulo suyo haciéndolo matar, debió resfriar las relaciones entre discípulo y maestro, pero es tambien calumniosa la aserción de que hubiera contribuido á envenenar al conquistador del Asia de que se sirvió Caracalla para echar á los paripatéticos de Alejandría y quemar sus libros. Acusado en Atenas como sacrílego por el partido antimacedonio por haber erigido altares á su primera muger y á su amigo Hermias, huyó por evitar á los atenienses *«un segundo atentado contra la Filosofía.»* Aristóteles vivió todavía un año en Chalcis y murió en 322 víctima de un padecimiento de estómago hereditario en su familia. Es ridícula la fábula, aceptada por algunos PP. de la Iglesia, de haberse precipitado en el Euripo por no poder explicarse el flujo y el reflujo, no se sabe por qué testimonios y éstos y sus propias teorías desmienten tambien el haberse suicidado.

Un filósofo árabe ha llamado á Aristóteles el preceptor del género humano, y en efecto ha sido el primero que ha abrazado en una teoría sistemática todos los ramos del saber, escribiendo obras que se han reputado como los cánones de las diversas materias. Sin contar las muchas que se han perdido, entre las que es de lamentar la «Colección de las constituciones» que contenía el análisis de 158, segun unos, de 250 ó de 255, segun otros, entre griegas y bárbaras, las que hoy nos restan, son: *La Lógica*, compuesta de *Las categorías*, *El Hermenias*, *Los*

primeros analíticos (dos libros) llamado por él *Tratado del Silogismo*, *Los últimos analíticos* ó Tratado de la demostración (otros dos) *Los Tópicos* (ocho libros) ó *Tratado de Dialéctica* y las *Refutaciones de los sofistas; La Física* que comprende *Las lecciones de Física* (ocho libros), *El tratado del Cielo* (en cuatro), *El tratado de la Generación y de la Corrupción* (en dos), *La Meteorología* (en cuatro), *El Tratado del Mundo* (apócrifo), *El Tratado del Alma* (tres libros), los llamados por los escolásticos *Parva Naturalia* que contienen los tratados de *La sensación y de las cosas sensibles*, *de la Memoria y de la Reminiscencia, del Sueño y la Vela*, *de los Sueños de la Adivinación*, *de la Longevidad y la Brevedad de la vida*, *de la Juventud y la Vejez, de la Vida y de la Muerte y de la Respiración. La Historia de los animales* (cuatro libros) el del *Movimiento de los animales*, el de la *Marcha de los animales*, el de la *Generación de los animales* (cinco libros), el de *Los colores*, un extracto del *Tratado de Acústica*, el *Tratado de Fisiognonica*, el *Tratado de las Plantas* (en dos libros, cuyo texto griego fué rehecho en Constantinopla por el árabe y latino), la *Pequeña colección de Relaciones maravillosas*, el *Tratado de Mecánica*, los *Problemas* en cincuenta y siete secciones, el *Tratado de las líneas insecables* y las *Posiciones y nombres de los vientos* (fragmento de una obra sobre los signos de las estaciones. La *Metafísica* en catorce libros (cuyos tres últimos libros són el tratado περί φιλοσόφιας y los restantes otros tratados especiales). La *Filosofía de las cosas humanas* que comprende la *Moral á Nicomaco* (diez libros), la *Gran Moral* (dos

libros), la *Moral á Eudemo*, siete libros. (Estos dos últimos parecen diferentes redacciones de un mismo libro hechas por distintos discípulos) un fragmento sobre *Las virtudes y los vicios*, la *Política* (ocho libros), el *Económico* (dos libros, el segundo apócrifo), el *Arte de la Retórica* (tres libros) seguido de la *Retórica á Alejandro* (apócrifo) y la *Poética*, de que no queda más que un fragmento.

Aristóteles ha resumido en su vasta enciclopedia, no en idea como Platón sino de hecho, todas las escuelas helénicas anteriores, como decía Bacón á semejanza de los sultanes del Oriente ha exterminado á todos sus hermanos para reinar sólo, pero lejos de haberlos hecho desaparecer de la tierra, como aquellos, sus tratados son la fuente más rica, más segura y en muchas ocasiones la única para la Historia de la Filosofía de la época anterior á él.

Aristóteles es ante todo el discípulo de Platón. Dios, según éste, en el Timeo tomó la materia informe, la modeló segun sus ideas é hizo el gran animal racional, el Mundo viviente. Hé aquí todos los principios aristotélicos: la materia, las ideas como las formas reguladoras y actualizantes de las cosas, la Naturaleza como un sér vivo que tiende á Dios. Platón, preocupado con llegar á un primer fundamento de las ideas, no se cuida de averiguar cómo están en los séres particulares; viéndolas en el Sér Infinito, donde no hay sucesión no se explica el cambio el nacimiento y la muerte. Este es el trabajo de Aristóteles. Para esto tiene que acercar más la materia á la forma. Platón desde el sér no la vé sino como aquel límite extremo que impide

á Dios reproducirse indefinidamente, Aristóteles, sin quitarle su carácter negativo, como la potencialidad de las formas mediante la cual se explica la generación y el cámbio. La forma no es sino en relación á la materia ni la materia sino en relación á la forma, su unión es la sustancia, es la realidad, Platón, al separar la idea de los séres no ha hecho más que multiplicarlos, añadiendo un *en sí* á cada género sensible para convertirlo en idea; la censura es justa, pero ¿ha hecho el censor otra cosa con las formas sustanciales? ¿Hay séres que se nutren? pues un alma nutritiva. ¿Hay séres que razonan? pues un alma racional. ¿Duerme el ópio? pues una virtud dormitiva. Y es que el defecto en el uno como en el otro está en suponer algo fuera del sér, aunque este algo sea una negación. ¿La materia y la forma son algo independiente la una de la otra? Pues caemos en un dualismo inevitable en que los dos principios mútuamente se destruyen. ¿Son el mismo sér concebido desde su estado de indeterminación potencial al de su actualización concreta?, pues caemos en un panteismo lógico. En la materia se dan juntos potencialmente todos los contrarios, en la forma pura, el encadenamiento del pensamiento, se dan unidos en toda actualidad, la distinción de los séres no está sino en el tránsito de lo uno á lo otro, ó más bien ellos no son sino una concepción imperfecta del pensamiento. Aristóteles parece vacilar entre ambas concepciones, á veces parece que para él la materia y la forma no son más que dos extremos ideales, el ideal negativo y el positivo de la existencia que no tienen efectividad sino en el sér concreto; á

veces que la materia no es más que la forma concebida en su estado de abstracción. La primera dirección dualista, aunque templada por las enseñanzas teológicas y cayendo ya de un lado ya de otro fué seguida por los escolásticos en la Edad Media, la segunda por Hegel en nuestros dias.

A la muerte de Aristóteles le sucedió en la dirección del Liceo, Teofrasto de Lesbos (372 años antes de Jesucristo) de tan extraordinaria elocuencia que cuentan debió su nombre á lo divino de su lenguaje (se llamaba Tirtamo). A ella y á su erudición enciclopédica acaso fué debida la preferencia que indirectamente le dió Aristóteles sobre Eudemo. (Buenos son el vino de Lesbos y el de Rodas, pero prefiero el de Lesbos como mejor para los viejos). De sus obras filosóficas sólo se conservan un fragmento de la Metafísica, un tratado sobre la sensación y las cosas sensibles, donde analiza minuciosamente las opiniones de sus antecesores y el libro de los Caractéres, si este no es una colección de retratos para el uso de los oradores ó de los actores cómicos, y fragmentos de la Moral. A ser cierto lo que dice Cicerón se habría inclinado al lado materialista de la doctrina peripatética, pues segun él atribuía la divinidad ya á la inteligencia ya al Cielo, y ponía la virtud en la felicidad, pero sabemos por el contrario que dudaba si el movimiento celeste no es inferior al del pensamiento, y que Epicuro, á cuya moral se pretende que se aproximaba, escribió contra él. De su rival, Eudemo sólo consta que perfeccionó la teoría de los modos del silogismo y trazó las reglas del silogismo hipotético. Straton de

Lampsaco, apellidado el físico, que sucedió á Teofrastro en el Liceo, señala la transición de la escuela de Aristóteles á la de Epicuro. Segun él, lo que se llama Dios no es más que el poder de la naturaleza desprovisto de sentimiento y de figura, no hay necesidad de dioses para explicar la formación del mundo, todo se explica por el peso y por los movimientos materiales *(naturalibus ponderibus et motibus)* el mundo es un puro mecanismo, el tiempo la medida del movimlento y el reposo, el lugar el intérvalo que existe entre el continente y el contenido, el vacío no existe fuera pero sí dentro del universo, considera no sólo la sensación sino el pensamiento como un movimiento, que el alma no piensa sino lo que ha visto á través de los órganos, que no hay más que dos cosas, objetos y signos, y que lo verdadero y lo falso son puras palabras. Sin detenernos en los jefes sucesivos de la escuela Licon *(oratione locuplex, rebus ipsis jejunior)* Ariston, el compañero de embajada de Carneades, que puso el sumo bien en la ausencia del dolor y Critolao que lo definió: *pefectionem vitæ recte fluentis secumdum naturam*, nos limitaremos á hacer notar que la tendencia materialista de Stratón se encuentra tambien en algunos aristotélicos independientes. Dicearco enseñaba que el alma es una palabra vacía *(nomen inane)* y Aristóxenes (el músico), como la armonía resultante de los diferente movimientos del cuerpo. *(Velut in cantu et fidibus quœ harmonía dicitur.)*

Decadencia de la filosofía socrática.—Después

de las grandes especulaciones de Platón y Aristóteles la filosofía griega toma una dirección predominantemente práctica que señala su decadencia, por lo que, las escuelas de este tiempo, presenta cierta analogía (la que hay entre la adolescencia y la vejez) con las imperfectas socráticas. El dualismo aristotélico de la materia y de la forma aparenta resolverse suponiendo á las dos aspectos de una misma cosa, con preferencia marcada de unos (los epicúreos) á la primera y de otros (los estóicos) á la segunda, mientras en oposición á este dogmatismo cerrado exageran los académicos el carácter crítico de la dialéctica platónica hasta reducir la ciencia á un probabilismo ó un probabiliorismo.

La Grecia al perder su nacionalidad ha perdido con ella su conciencia y su vida propia resignándose á ser la institutora del pueblo romano. Como el anciano falto de vigor recopila el resultado de sus trabajos y los reduce á máximas que le sirvan de regla para la enseñanza de las nuevas generaciones. De aquí la sobre-estima que se da ahora á la Ética respecto de la Lógica, y la Física que sólo se consideran como medios para llegar á aquélla. Para Epicuro el objeto de la ciencia no és, como para Platón, alcanzar la verdad absoluta, sino el medio de proporcionarnos el mayor número de goces, los estóicos comparaban á la Filosofía á una huerta cuyo

cercado es la Lógica, cuya tierra es la Física y cuyas plantas son la Ética, ó á un árbol cuyas raíces son la Lógica, cuyo tronco y cuyas hojas son la Física y cuyo fruto es la Moral. Huyendo de la especulación, que consideran por lo ménos inútil, resuelven perentoriamente el gran problema propuesto por Platón y Aristóteles, de la materia y la forma, identificándolas perentoriamente y vacilando entre un panteismo y un dualismo igualmente sin razón que de un lado hacen egoistamente del sujeto el centro de la realidad y de otro lo disuelven en el todo. Considerando parcialmente la vida, unos la miran en su actividad receptiva, el placer, otros en la actividad expontánea, acercándose así á las escuelas cirenáicas y cínicas de las que se diferencia por un elemento moderador, la reflexión. Pueden, pues, compararse las escuelas de este período á tres ancianos, el uno gastado (los epicúreos) á quien el abuso del placer, debilitando sus fuerzas, le han enseñado á gozar moderadamente, otro enérgico y duro (los estóicos) que no transige con ningun género de debilidad, y el tercero que, de los varios casos experimentados ha sacado un benévolo exepticismo.

La escuela epicúrea enseña que el objeto de la Filosofía es llevar al hombre á la felicidad mediante el conocimiento. Para esto es preciso libertarle del error, lo que se consigue por la Canónica (Lógica) que es la exposición de las leyes de la razón. Las fuentes del conocimiento son las sensaciones producidas por ciertos corpúsculos muy su-

tiles que se desprenden de los cuerpos y pintan en nosotros su figura, las anticipaciones, sensaciones generalizadas por la repetición de muchas sensaciones semejantes (en estas está el origen del error de que podemos libertarnos comparándolas con las sensaciones de que proceden) y las pasiones que nos indican lo que hemos de hacer ó evitar. Como la canónica nos liberta del error, la Física del miedo á la muerte y del temor á los dioses. Los elementos de que todo se forma son los átomos y el vacío los primeros dotados de figura y movimiento, como los de Demócrito, tienen además gravedad; mediante ésta caen en el vacío en líneas paralelas de que por la atracción se apartan algun tanto dando lugar á diversas conbinaciones cuya formación es el nacimiento de los séres y cuya disolución es la muerte. Las almas están tambien compuestas de átomos, pero más sutiles y más redondos, de cuatro especies, ígneos, aéreos, luminosos y otros anónimos, orígen de la sensación. Los dioses son grandes simulacros que existen en los intérvalos de los mundos y que se nos revelan en los sueños, viven en una vida felicísima, pero sería indigno de su naturaleza el ocuparse de las cosas mundanas, así que deben ser venerados no por el influjo que puedan ejercer sobre nosotros, sino por su propia excelencia. La muerte no es un mal por-

que mientras somos la muerte no és y cuando la muerte és nosotros no somos. El fin de la vida es la felicidad pero ésta no puede concebirse sin la ausencia del dolor, no consiste, pues, en el placer activo, mezclado de necesidad, sino en la satisfacción que experimentamos de no sentirla; debemos, pues, precavernos, no sea que las sensaciones gratas á que nos entreguemos traigan en pos otras dolorosas; la primera virtud, es, pués, la prudencia á que deben acompañar la justicia y la templanza. Debemos huir del matrimonio y de la política por los cuidados y sinsabores que consigo traen y obedecer las leyes y á los magistrados por injustos que sus mandatos sean, porque por daño que nos causen mayores nos los ha de producir la desobediencia.

Epicuro nació en Atenas en el barrio de Gargetos (341 años antes de Jesucristo). Su familia noble y antigua había venido tan á ménos que tuvo que emigrar á Samos donde el padre fué maestro de escuela, la madre adivinadora y nuestro Epicuro el encargado de pronunciar las palabras mágicas. Se cuenta que oyendo explicar á los catorce años este verso de Hesiodo: «En el principio nació el caos...» preguntó: «¿y el caos de dónde nació?» y habiéndole respondido el profesor «que eso no era de gramáticos sino de filósofos,» le contestó «pues bien, desde ahora los filósofos serán mis únicos maéstros.»

Algunos años más tarde fué á Atenas á completar su educación donde se dice que oyó á Xenócrates y á Nausifane el pitagórico, pero él se gloría de no haber tenido otro preceptor que su ingénio. Arrojados los atenienses de Samos, después de la muerte de Alejandro Epicuro pasó á Colofón donde su padre se había refugiado. Allí fundó su primera escuela que trasladó sucesivamente á Mitelene, Lampsaco y Atenas, siendo tal el éxito de su enseñanza que afluían á su pequeño jardin discípulos no solo de todas las comarcas griegas sino de la Siria y del Egipto. Estos discípulos, como los pitagóricos, parece que vivían en comun, pero conservando cada uno su propiedad individual y era tan grande el afecto que se profesaban que se cuenta como cosa notable, que Metrodoro de Stratónica hubiera abandonado la escuela. En ésta, contra lo que suele acontecer, el maestro valía más que la doctrina, pudiendo oponerse, como lo hizo Cicerón, Epicuro á Epicuro mismo. Éste, cuando un hambre horrible afligía á Atenas, dividió con sus discípulos todo lo que tenía de pan y frutas, y poco antes de morir escribía á Hermaco: «Os escribo en este dia feliz, el último de mi vida. El vientre y la vejiga me hacen sufrir sobre toda ponderación, pero combato estos dolores con la alegría de mi ánimo recordando las pruebas de las importantes verdades que he descubierto. Os recomiendo á los hijos de Metrodoro. Es un cuidado digno del interés que desde jóven os habeis tomado por la Filosofía y por mí.» Con esta muerte, que Cicerón compara á las de los héroes más famosos de la Grecia, (*non ego jam Epaminondæ, non Leonidæ mortem hu-*

jus morti antepono) dejó de existir á los setenta y un años legando su jardin á sus discípulos. Aunque de salud delicada y consagrado á la enseñanza, tuvo tiempo de escribir trescientos volúmenes en que no brillaba por la elegancia y corrección De ellos apenas se conservaban algunos fragmentos cuando por una feliz casualidad se descubrió parte de su *Tratado de la Naturaleza*, en las ruinas de Herculano.

Bien puede asegurarse con Cicerón que bastan dos dias para hacerse epicúreo. Cuatro cánones referentes á los sentidos: *Los sentidos no engañan*, *El error depende de la opinión*, *La opinión es verdadera cuando los sentidos la confirman ó no la contrarían, y es falsa cuando los sentidos la contradicen y no la confirman*, y otros cuatro referentes á las anticipaciones: *Toda anticipación proviene de los sentidos*, *La anticipación es el conocimiento verdadero ó La definición de la cosa es el principio de todo razonamiento y lo que no es evidente por sí mismo debe ser demostrado por la anticipación de una cosa evidente*, constituyen toda la Lógica; dos principios, *los átomos y el vacío* toda la Física, y otros cuatro cánones: *Busca el placer que no venga seguido de ningun dolor*, *huye del dolor que no venga seguido de ningun placer*, *huye del que te ocasione mayor dolor ó que te prive del mayor placer*, *busca el dolor que te liberte de un mayor dolor ó te proporcione un mayor placer*, toda la Moral. No nos equivoquemos, sin embargo, con el vulgo, pensando que la Moral de Epicuro es el goce refinado. Nuestros deseos son de tres especies naturales y necesarios como el hambre y la sed; naturales pero no necesarios como la afición á manjares es-

quisitos y facticios como la afición á las bebidas alcohólicas. El sábio se niega á los últimos, contiene los segundos y satisface los primeros. «Con un cántaro de agua y un pan de cebada, decía, soy yo más feliz que Júpiter Olímpico,» y en efecto, se cuenta que Epicuro se mantenía con ménos de un óbolo y que Metrodoro ménos sábio gastaba un óbolo todo entero. Esto, y la vaguedad de la palabra ἀταραξία, ha sido causa de que Séneca en una de sus *Suasorias*, y entre nosotros Sánchez el de las Borzas en el Prólogo de su traducción de *Epicteto*, y D. Francisco de Quevedo en su *Defensa de Epicuro, contra la comun opinion*, hayan encarecido la moral epicúrea. Si no hubiera que atender más que al hecho, diferiría poco de la estóica, pero Zenón renuncia al placer porque lo cree incompatible con la libertad del sábio, Epicuro porque tras el exceso del goce viene la enfermedad; el uno hace por miedo lo que el otro por heroismo. La moral de Epicuro es la moral del temor, la moral del egoismo; seamos justos por miedo al castigo, seamos fuertes por miedo de que el desaliento duplique nuestros males, seamos moderados porque la naturaleza no nos ha dado ni el vientre del buey, ni el cuello del camello, ni el estómago del avestruz; la moral de Epicuro es la moral de los hombres y de los pueblos degradados. Reducida á no temer á los dioses, no preocuparse de la muerte y á libertarse en lo posible del dolor, como dice Plutarco, el animal es superior al sábio de Epicuro, porque le falta la inteligencia que prevee y lo eleva sobre lo sensible.

A primera vista no parece que haya gran diferencia entre la Lógica epicúrea y la de la escuela estóica cuyo fundador fué Zenón de Citio (300 años antes de Jesucristo) y sus principales maestros Cleanto y Crisipo. Éstos, como aquéllos, enseñan que todo conocimiento proviene de la sensación y que la razón no es más que un sentido, pero si la sensación es la materia del conocimiento, el espíritu esencialmente activo la hace sufrir una série de transformaciones que de una masa de impresiones fugitivas y confusas la convierten en verdadero conocimiento. Sobre la sensación está el juicio, síntesis de las sensaciones; sobre el juicio, la representación comprensiva φαντασία καταληπτικη, síntesis de los juicios, sobre éste la síntesis universal y definitiva, la ciencia. La sensación es como la mano abierta, semi-cerrada el juicio, completamente cerrada la fantasía catabéctica, cerrada dentro de la otra la ciencia. Tanto valor dan á este elemento formal que hay quienes admitían anticipaciones, προλήψεις, esto es, ideas independientes, de toda experiencia ó como las definían *concepciones naturales del Universo*. Su física contiene tambien estos dos principios, ó mejor, el mismo principio, considerado bajo dos aspectos diferentes, como pasivo y como activo. «Initia rerum stoici credunt tenorem atque materiam,» dice Séneca; la materia es la

substancia pasiva que sirve de base á todas las cualidades, *tenor*, causa, el principio activo que la pone en movimiento, el cuerpo es la reunión íntima, indisoluble, de estos dos elementos, que sólo por abstracción, pueden separarse; de aquí que piensen que todas las cosas son corporales. No hay más que un sólo sér que, segun lo consideremos en su materia ó en su forma, es la Naturaleza ó Dios. Dios es la semilla universal y la razón de las cosas que contiene en sí las razones seminales de todos los séres, la fuerza motriz del universo, su causa imanente un fuego artístico que camina vía recta á la generación; como causa de la vida es zeo, como presente en el éter Minerva, en el fuego Hefœstos, en el aire Hera, en el agua Poseidon, en la tierra Demeter ó Cibeles. Es el alma universal que todo lo penetra y todo lo gobierna con sabiduría, el universo es como una colmena ó una casa bien ordenada, en que nada huelga y todo está en su puesto por una Providencia inteligente. La materia es eterna y no aumenta ni disminuye, pero se haya siempre en eterno cambio. El universo se compone del mundo y del vacío infinito que lo contiene. El universo es el cuerpo de Dios, gobernado por una alma universal difundida por todas sus partes que lo mueve y lo encierra, la razón comun y divina κόινος καί

θεῖος λόγος, que lo rige segun leyes que los estóicos llamaban razones seminales σπερματικοὶ λόγοι, es el desarrollo necesario del gérmen divino que comienza por el fuego y en el que los grados inferiores no son sino para los superiores; las plantas para los animales éstos (cuya alma sólo sirve como la sal para que no se pudran) para el hombre. Éste es una imágen del mundo, compuesto de cuerpo y alma, energía dominante cuya naturaleza es el aire y el corazón la morada de donde se reparte por todos los órganos como una corriente vivificadora ó como las tentáculos de un gran pólipo, unidad indistinta que, segun los órganos en que da, se convierte en aliento óptico, acústico, etc.

Como parte del universo el hombre debe someterse á sus leyes, imitando á los dioses que á su vez sirven á Dios. Como el mundo, en cuánto finito, no puede realizar toda la naturaleza divina, de ahí el origen del mal y la necesidad de que alternativamente perezca (en el grande año) para renacer de nuevo. El alma humana, como parte de la razón divina, es inmortal, pero su existencia individual cesa á la terminación de estos grandes períodos confundiéndose con la razón eterna. El hombre, como parte del Gran todo, debe someterse á sus leyes, debe vivir conforme á la naturaleza ó conforme á la razón que, en suma, es la mis-

ma cosa, puesto que la naturaleza no es más que la razón en ejercicio. Toda acción conforme á la razón es buena y toda acción contraria á razón. es mala. Ni el dolor es un mal ni el placer un bien, el interés, áun el de la satisfacción de la virtud, son indiferentes, ἀδιάφορα. De aquí que todas las acciones buenas sean igualmente buenas y sus contrarias igualmente malas, puesto que éstas nacen de una disposición pasiva del alma aquéllas de la plena libertad de la razón. Esta sumisión á la razón nos emancipa de todo temor y de todo deseo, el que ha sabido conquistar ἀπάθ la εια y la ἀταράξια se deja llevar tranquilamente por la corriente de la vida, manteniendo su naturaleza contra todas las solicitaciones «mens sana in corpore sano,» es el verdadero sábio. Como éste obra según razón, esto es con buena intención, obra siempre bien. Los estóicos exageran el principio formal (la moralidad) hasta prescindir del contenido (la bondad objetiva) de la obra. De aquí las célebres paradojas estóicas: «El sábio no peca aunque cometa los mayores crímenes, es libre aunque se encuentre en la prisión, rico aunque esté en la miseria, feliz aunque esté en la a gonía, la desgracia, etc.,» llegando á levantar tanto este ideal, que Séneca hace al sábio, en algun modo, superior á Dios mismo, pues que la divinidad tiene la sabiduría por su naturaleza, mientras que el sábio tiene el mérito de haber adquirido la su-

ya. La virtud «vita sibi concors» es esencialmente una, cuyas formas ó aplicaciones son la sabiduría, la templanza, la fortaleza y la justicia. Esta última es la virtud social, no es de institución humana sino divina; el hombre es el ciudadano del universo y todos los hombres son iguales por naturaleza, hasta los esclavos.

Zenón, mercader de Chipre que habiendo perdido un cargamento de púrpura á la entrada del Pireo abandonó los negocios y se dedicó á la filosofía, estudiando primero con Crates, más tarde con Stílpon y Diodoro Cronos y por último con Xenócrates y Polemón, con estas diversas doctrinas (se le acusaba, dice Cicerón, de no haber inventado más que las palabras) formó una nueva escuela llamada estóica de Στόα, el pórtico, donde enseñaba. Aunque escribió gran número de obras, como éstas se han perdido no es posible discernir lo que le pertenece de lo que aumentaron sus sucesores. Sabemos tan solo que admitía la Providencia, siendo máxima suya que «á Dios no se le pueden ocultar ni los pensamientos,» y que á él se debe el célebre ejemplo de la mano. Su palabra era fría y concisa y tan grande su autoridad moral, que los atenienses le dieron á guardar las llaves de la ciudadela, y cuando murió declararon por un decreto haber merecido bien de la pátria, porque con su enseñanza y con su ejemplo había dirijido á los jóvenes á la ciencia y á la virtud, lo que premiaron con una corona de oro y una tumba en el Cerámico. Cleanto

de Atis en el Asia Menor destinado primero á atleta emigró á causa de una revolución sólo con cuatro dracmas, á Atenas, donde trabajaba de noche de mozo de cordel para dedicar el dia al estudio, lo que continuó haciendo áun después de haber sucedido á Zenón en la dirección de la escuela, en que tuvo por discípulos á Antigono Gonatas y á Crisipo, la columna del Pórtico. «¡Qué hombre, exclama Plutarco, de noche da vueltas á un molino y de dia escribe sublimes tratados acerca de los astros y de los dioses.» Su teología, que San Clemente estima la verdadera, reconoce u n Dios Omnipotente que gobierna el mundo segun leyes inmutables, todo procede de Él y á Él debe referirse todo bien; el hombre perverso arroja en el mundo semillas de discordia que la Inteligencia infinita sabe tornar en provecho del órden universal. Tal es Dios que el sábio adora y en cuyo loor canta un himno sin fin. ¿De dónde, sino de la idea de Dios, puede venirnos el presentimiento de las cosas futuras? Su cólera se muestra en las tempestades, en los volcanes y en los terremotos, su bondad en los beneficios de que nos colma y su grandeza brilla en la disposición de los astros y en la regularidadd de sus giros. La sustancia en que residen los atributos divinos es, segun él, unas veces el mundo mismo, otras el alma que lo anima, ya el éter inflamado en que nadan todos los séres, ya la razón. El sol es un fuego inteligente que se nutre de las exhalaciones del mar, por eso en los solsticios vuelve sobre sus pasos para no alejarse de los lugares en que encuentra su alimento; la tierra está inmóvil (se dice que acusó ante

los tribunales á Aristarco que la hacía girar al rededor del sol, por haber turvado el reposo de Vesta). En moral á la fórmula de Zenón, «vivir segun la virtud,» sustituyó: «vivir segun la naturaleza.» «Si el placer, dice, fuera nuestro fin, el hombre no tendría la inteligencia sino para hacer mayor el mal. Los hombres sin educación no se distinguen de los animales más que por la figura. Mal juez es la multitud de lo bello y de lo justo, sólo entre algunos hombres privilegiados es donde el sentido moral se encuentra en su pureza,» Séneca (Ep. CVIII) nos ha conservado de él estos versos que resúmen toda la moral estóica: «Llévame donde quieras, padre y dominador del alto cielo, no cabe detención en obecerte, pronto estoy á seguirse. Haz que no quiera y te acompañaré gimiendo y malo padeceré lo que me hubiera sido permitido padecer como bueno. Los hados conducen al que quiere y arrastran al que no quiere.»

Tambien la desgracia llevó á la ciencia á Crisipo (nacido en Solí 280 años antes de Jesucristo) del que se dijo: «Sin Crisipo no hubiera habido Pórtico.» Comenzó por correr en el Circo y habiendo perdido su patrimonio se refugió en Atenas y se aplicó á la escuela que enseñaba á menospreciar todos los dolores, no sin que antes hubiera recibido las lecciones de Arcesilao y Lacídas, en cuyo sentido escribió su libro de *Las Grandezas y de los números*. Espíritu sutil hasta el extremo de que los griegos decían: «Si los dioses necesitáran de la dialéctica elegirían á Crisipo,» y de que él mismo proponía á Cleanto: «Dame las tésis, que yo te daré

las demostraciones,» su vida es una lucha constante con los nuevo-académicos. Cuéntase que escribió trescientos once volúmenes de Lógica y cuatrocientos de Física y Moral, fecundidad que sería más admirable si no supiéramos que en uno de ellos insertó como testimonio toda la Medea de Eurípides. Parece que modificó profundamente las doctrinas estoicas (Antipater escribió una obra sobre las diferencias entre Cleanto y Crisipo). Sus maestros comparaban la Física, ciencia divina, con la Moral, ciencia humana, con el alma y el cuerpo, con la yema donde está el animal y la clara de que se nutre, él hizo de la Física una preparación á la Moral. Desecha la teoría de la representación sensible, enseñando que los objetos producen en el alma una modificación no una imágen, y establece el criterio de verdad en que «Las percepciones y las ideas que provienen de los objetos reales llegan al alma pura y sin mezcla de elementos heterogéneos en su simplicidad nativa y son fieles porque el alma nada pone en ellas de su propio fondo.» Establece la teoría de las categorías, que reduce á cuatro: sustancia, cualidad, modalidad y relación en órden decreciente, hace profundas indagaciones sobre la gramática, trabajos en que sobresale la escuela, atribuyendo gran importancia á los signos que divide en conmemorativos y demostrativos. En Física sostiene «que lo que no tiene límite es la nada;» no existen, pues, más que los cuerpos, el vacío, el lugar y el tiempo, son incorporales é infinitos. Dos cosas existen, el mundo y el hombre, ambos dobles; «Júpiter y el mundo son como el hombre, la providencia como el al-

ma del hombre.» «Todo está encadenado.» «El azar es una causa ignorada.» «El sábio es tan necesario á Júpiee como Júpiter al sábio.» «La muerte es la separación del alma y el cuerpo, luego aquella es corporal, porque nada incorporal puede estar unido á los cuerpos.» La razón es la que dá unidad al alma. Ésta es libre en los juicios catalépticos, porque no obedece más que a su naturaleza. Dios es justamente el fuego de que se ha formado el mundo y la inteligencia que lo dirige y puesto que todas las cosas están en él como en su semilla (razones espermáticas) y se desenvuelven con arreglo á las leyes inmutables de la razón divina todas las cosas obedecen á la necesidad, pero el alma es libre dentro de ella como la piedra una vez lanzada continúa su camino en razón de su peso y su forma particular. Sólo en Júpiter y en la naturaleza puede hallarse el fundamento de la justicia, de ahí la máxima moral «vive conforme á la turaleza, que para el hombre debe ser vivir conforme á la naturaleza humana, compendio de la naturaleza universal,» de ahí tambien el sólido fundamento del derecho natural, porque la justo es lo que es por naturaleza, no lo que es por institución.

Después de Crisipo, que murió segun unos, habiendo bebido un poco de vino después de un sacrificio, y segun otros, de la risa que le produjo ver que un asno se comía los higos destinados á su mesa, brillaron en la escuela Zenón de Tarso, Diógenes de Babilonia, Antipater de Tarso y Panecio y Posidonio que introdujeron el estoicismo entre los romanos.

Aristóteles había considerado las ideas platónicas en su inmanencia en el sér individual, los es-

toicos transforman esta individualidad ontológica en subjetiva. «El yó adquiere, como dice M. Tiberghien, más clara inteligencia de sí mismo, de su *personalidad*, de su *dignidad* y de su *libertad*. Osa, en fin, sacudir el yugo de la realidad actual y se eleva á concepciones severas conformes á la comunidad racional de la naturaleza humana. Pero esta independencia del carácter estóico se hace á su vez exclusiva, reflejándose sobre el yó, se abstrae de la realidad exterior y oculta de este modo bajo la apariencia de generosidad el orgullo del egoismo.

XI.

Filosofía romano-alejandrina.—1.° Filosofía Romana.—El pueblo romano no crea nuevos sistemas filosóficos, limitándose á reproducir ó combinar los sistemas griegos, pero mirando la filosofía no como una especulación de la inteligencia, sino como una regla para la vida, les dá un carácter esencialmente práctico que se manifiesta: 1.°, en la subordinación del rigor lógico á las necesidades de la aplicación; 2.°, en el carácter ecléctico que toma por consecuencia; 3.°, en las grandes aplicaciones que hace á la Moral y principalmente al Derecho que és su título de gloria; 4.°,

en que falto de fuerza inventiva y no habiéndose levantado á las razones internas de las cosas, tiene que apelar para justificar sus máximas á razones externas de sentido comun ó de conveniencia, cayendo así en la degeneración retórica.

Roma no es un pueblo sino un haz de ciudades ligadas por el vínculo externo del derecho, no hay, propiamente hablando, conciencia nacional, no puede haber filosofía. Pero así como reune geralquicamente todos los dioses de la tierra en el Panteón y ensancha los límites de su ciudad hasta hacer de ella *urbe et orbi*, reune todos los sistemas griegos para romper los estrechos límites de su primitivo derecho hasta convertirlo en la razón escrita. Con el génio de lo útil aprovecha el pensamiento griego, despojándole de las intransigencias de la lógica para amoldarlo á las necesidades de los tiempos; la Filosofía ha descendido allí de reina á consejera y como á tal más se le pregunta lo que hay que hacer que las razones que autorizan su dictámen, reservándose el seguirlo hasta donde parezca. La inteligencia griega sirve á la voluntad romana que decide acerca de los principios, quedando reducido el pensamiento filosófico á una especie de tanteo, á un excepticismo prudente que ora se deja arrastrar pasivamente de las solicitaciones exteriores, sirviendo á lo más para moderarlas, epicureismo, ora las resiste enérgicamente en nombre de una actividad sin contenido, estoicismo, hasta que desconfiando de sí y de las cosas, ó se entrega sin oposición á la corriente de los he-

chos ó busca su salvación en algo sobrenatural, con lo que se acerca á la dirección alejandrina y prepara la venida del cristianismo.

Aunque las principales escuelas griegas tienen en Roma representantes, predominando la epicúrea, más estendida entre la generalidad, que halla un cantor excelente en T. Lucrecio Caro, que en su poema de «Rerum Natura» expone á la romana las doctrinas de su maestro, y la estóica profesada por los espíritus más elevados y por los jurisconsultos que, aplicándola al derecho, dieron á éste el carácter general y humano que le ha hecho imperecedero, los genuinos representantes de la cultura filosófica romana son Cicerón en tiempo de la República y Séneca en los del Imperio. Cicerón nuevo-académico en la teoría, estóico moderado en la moral, acepta de Platón las creencias de la Providencia y de la inmortalidad del alma, y no sólo toma de los estóicos la idea de una ley universal, eterna y divina, conforme á la naturaleza y la razón, que domina á las otras leyes y no puede ser abrogada por ninguna, sino que pronuncia por primera vez la palabra caridad y presiente la ciudad de Dios que ha de enseñar el cristianismo. Séneca personifica en filosofía la reacción de las provincias sobre Roma, enseña la igualdad

de todos los hombres, áun de los esclavos, el estado universal humano *(Patria mea totus hic mundus est)* cuyos miembros deben estar naturalmente unidos por el amor *(Homo adjutorium mutuum generatus est)* y refugiándose en la conciencia dentro de la que Dios se manifiesta *(prope est á te Deus, tecum est, intus est)* combate las pasiones y predica el desprecio de los bienes materiales con palabras que han hecho sospechar hubiera conocido el cristianismo, y desde tan seguro asilo desafía los poderes terrenos y los males de que el sábio tiene siempre en su mano el medio de poderse libertar. Epicteto y Marco Aurelio, el uno en la esclavitud y el otro en el trono, mostraron con sus libros y más con su vida, los excelencias y los defectos de la doctrina estoica.

Se tiene como causa de la introducción de la filosofía en Roma, la famosa embajada ateniense de Diógenes, Carneades y Arquelao. Catón y los partidarios de lo antiguo se apresuraron á despachar á aquellos huéspedes peligrosos, pero halló favor en el partido innovador acaudillado por los Scipiones. Pronto se apoderó de la enseñanza. El estóico Antipater de Tarso tuvo por discípulo á Tiberio Graco que había escuchado tambien las lecciones de Diógenes y Blasio de Cumena, Panecio reunió en su escuela á Scipión el Africano, á Rutilio Rufo, al augur Mucio Scébola, á Sexto Pompeyo y á Lelio el amigo de Sci-

pión que había escuchado tambien las lecciones de Diógenes de Babilonia y tan poderosa fué esta corriente que el mismo Catón al fin de sus dias se puso á estudiar la lengua y la filosofía griegas. *Græcia capta ferum victorem cepit.* Pero las grandes especulaciones de Aristóteles y de Platón tuvieron pocos y oscuros partidarios, estóicos y epicúreos se dividieron la juventud romana. A los primeros, además de los ya citados, pertenecieron todo lo que Roma conservó de caractéres viriles en los últimos siglos; Bruto el jóven, el sábio Varrón, Catón de Utica y Canio Julio, Thraseas Pætus y Elvidio Prisco, víctimas de la tiranía de los emperadores, mereciendo alguna vez ser incluidos en las persecuciones contra los cristianos, *adversus christianos et mathemáticos.* Por más que se haya querido negar en estos últimos tiempos, su influencia en el derecho és incontestable. Aparte de definiciones como la de la Justicia, del derecho natural y de gentes, que llevan el sello imborrable de la escuela, la condenación de la esclavitud *(contra naturam subjicitur)* y la elevada concepción del matrimonio, *(consortium omnis vitæ divini et humani juris comunicatio)*, bastarían á declararla si nó la abonara además la tradición histórica; Mucio Scebola fundó una escuela de jurisconsultos á la que pertenecieron Aquilio Galo y Lucio Balbo continuada por Servio Sulpicio, discípulo de otro estóico, Posidonio, y que se prolonga hasta Gayo Ulpiano y Paulo. Los epicúreos influyeron más en las costumbres que en la ciencia, contando en sus filas esa inmensa masa de ciudadanos pacíficos que, segun las enérgicas espresiones de Tácito, se adelan-

tan á toda servidumbre y se contentan con el derecho de vivir, pero entre los que sólo se citan como escritores hasta Lucrecio, Amafinio, Rubirio y Casio, moralistas los primeros, físico, el último, que según Cicerón, no tiene otro mérito que el de no haber tenido antecesores. Lucrecio no es un mero expositor que no ha añadido á las doctrinas de su maestro más que las galas de la imaginación y los primores del lenguaje, romano antes que epicúreo, en vez de entregar el mundo á las contingencias del azar lo somete á leyes invariables que derivan de la misma naturaleza de las cosas, respeta la libertad humana y en nombre del placer ensalza la justicia, la frugalidad y la modestia, despertando el horror al mal. Otro poeta insigne, el cortesano Horacio, ha propagado tambien el epicurismo en composiciones que, como dechado de moralidad, se ponen en manos de nuestros hijos, para formar su corazón en las escuelas. Escasa de escritores no lo estuvo esta secta de hombres eminentes, pudiendo citarse los nombres de Tilo Abulcio, á quien Cicerón llama un semi-griego, Pomponio Atico, amigo del grande orador, Casio, el amigo de Bruto, el mismo César, Lúcio Torcuato y Cayo Veleyo á quien Cicerón encomienda la defensa de las opiniones epicúreas en su tratado de *Natura Deorum*. Cicerón en las grandes cuestiones de la Lógica y la Física se refugia en el tímido excepticismo de la nueva Academia tan conforme á su carácter indeciso, condenando todas las indagaciones que no son de utilidad inmediata para las relaciones sociales y la práctica de la vida *res obscuras atque difficiles easdemque non necessarias*. Con Pla-

tón admite que el alma humana deriva inmediatamente de la divinidad, porque sólo el hombre tiene el conocimiento de Dios y que la naturaleza ha puesto en nosotros ciertas nociones necesarias que son como los fundamentos de la ciencia; con los estóicos que el deber no debe ser practicado con miras interesadas y que el justo puede ser feliz áun en el Toro de Falaris, pero se burla de ellos porque creen que es un delito igual asesinar un hombre que matar un gallo, y en general busca la filosofía no del sábio sino del hombre de bien, así que cree con los peripatéticos que la virtud no puede existir sin algo exterior que le sirva como de base, hace descender la idea del bien á lo honesto, *quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis præmiis fructibusque per se ipsum possit laudari*, pero se levanta sobre ellos cuando admite que «hay necesariamente en los dioses y en el género humano una misma razón, una misma verdad, una misma ley que ordena el bien y que prohibe el mal, que el que no la obedece huye de sí mismo, renuncia á su naturaleza de hombre, infligiéndose con esto un cruel castigo aunque escapara á los otros suplicios con que nos amenaza. La unidad de la razón y de la ley le eleva á la unidad del derecho y á la caridad del género humano, á la semejanza del hombre con Dios (*est homini cum Deo similitudo; quæ tantum propior certior re cognatio*), al que concibe como una inteligencia libre y pura (*mens quædam soluta et libera*). Quinto Sextio, contemporáneo de César y de Augusto, que *græcis verbis romanis moribus philosophantur*, fundó la única escuela que lleva

nombre romano *(sextiorum nova et romani roboris secta)*, á la que perteneció su propio hijo y Sotión maestro de Séneca, que ensayó unir la moral del Pórtico con la de Pitágoras, poniendo como fin de la vida la virtud y el ascetismo como medio de alcanzarla, haciendo al alma señora del cuerpo, pero esta secta, que comenzó con cierto éxito, desapareció sin dejar rastro. Séneca representa respecto del Imperio el papel que Cicerón en la República. Como este estima sobre todo la Moral, considerando como inútil lo que no sirve para hacernos mejores; «*Plus scire velle quam satis est, intemperatiæ genus est.*» En efecto, no ha tratado la Lógica sistemáticamente, aunque de sus cartas á Lucilo pueden entresacarse las cuestiones principales y apesar de que ha escrito siete libros de Física tambien aunque interesante es incompleto este trabajo. Encuentra á Dios en nuestra propia conciencia. «*Non sunt ad cœlum elevandæ manus, nec exorandus æditiuus, ut nos ad aurem simulacri quasi magis exaudiri possimus admittat; prope est á te, tecum est, intus est.*» Lo que exije de nosotros es una cosa facilísima que vivamos con arreglo á nuestra naturaleza. *(Rem facillimam; secundum naturam suam vivere)*, es decir, vivir racionalmente, porque el hombre es un animal racional. *(Rationale enim animal est homo)*, la libertad consiste en obedecer á Dios, *(Deo parere, libertas est)*. El hombre por el conocimiento de Dios puede salir de la esclavitud, porque conociendo la invencible necesidad de las cosas el sábio la previene y quiere lo que el [illegible] orzaría á hacer. La razón es igual en todos los hombres, todos son hijos del mismo padre, cual-

quiera que sea su rango y su fortuna todos somos miembros de un gran cuerpo, nada de lo que es humano nos es extraño, donde hay un hombre hay lugar para un beneficio *(ubicumque homo est, ibi beneficio locus est)*. El culto que Dios pide no son sacrificios, ni sangre, sino un alma pura y una vida honrada, el verdadero templo está en el corazón del hombre *(non inmolationibus et sanguini multo colendum est, sed mente purâ, bonoque proposito. Non templa illi, in altitudinem saxis struenda sunt; in suo cuique consecrandum est pectore)*. Por eso débemos hacer todas las noches exámen de conciencia y preguntarnos, ¿en qué has mejorado durante el dia? *¿Quâ parte melior est?* Bien es verdad que siguiendo á sus maestros se pregunta si el bien es un cuerpo, que cree el alma un compuesto de elementos sutiles y á Dios mismo sometido á la fatalidad, pero si en la «Consolación á Polibio» se pone el próblema de la inmortalidad sin decidirse por ninguno de los dos extrémos, en las «Consolaciones á Helvia y á Marcia» se inclina por la afirmativa, y en la Ep. CII, dice espresamente: «*Dies iste quem tanquam extremum reformidas, æterni natalis est,*» y añade: «*Hac cogitatio nihil sordidum animum subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos rerum omnium esse testes ait. illis nos aprobari, illis in futurum parari jubet, et æternitatem proponere.*» Resume los deberes para los hombres, diciendo: «No vivir para nadie es no vivir para sí,» y adelantándose á su época, condena la pena de muerte. Séneca exagera el ideal del sábio insensible á la pena y al placer que puede poseer riquezas pero que no es poseido por ellas, inaccesible al temor, due-

ño del universo porque lo és de sí mismo, el único que sabe vivir porque sabe morir y superior en algun modo á los dioses mismos, porque hace por su voluntad lo que aquéllos por la necesidad de su naturaleza, pero ¡cuán grande aparece cuando se le compara con el del epicúreo que se resigna á toda degradación con tal que le dejen siquiera el derecho de existir!

El estoicismo tiene en Roma sus últimos grandes representantes en un esclavo y en un emperador y como demostración de la igualdad humana, aquél es el maestro éste el discípulo. Epicteto frigio y discípulo de Musonio, muestra en su vida cómo se puede ser libre entre los hierros de la servidumbre. Su amo le rompe una pierna en un acceso de furor;—«¿no te dije que me la romperías?, le contesta tranquilamente; le roban su lámpara de hierro,—«¡gran chasco, exclama, se llevará mañana, porque no encontrará más que una de barro!» «¡Qué importa, dice, la ciencia sin las obras; no se os pregunte si habeis leido á Crisipo, sino si sois buenos!» Toda su moral puede reducirse á la sumisión á la voluntad de Dios, que puesto que forma una especie de sociedad con nosotros, no puede ménos de ser personal. «Llevamos á Dios dentro de nosotros mismos y nos atrevemos á hacer en su presencia lo que no nos atreveríamos á hacer delante de su imágen.» *Sustine*, *abstine*, tal es el secreto de ser feliz. «Anito y Melito pueden matarme, pero no pueden dañarme.» «El que no es dueño de sí mismo es un esclavo aunque sea dueño del Universo.» «No se debe decir, he aquí un bien que he perdido sino he aquí

un bien que Dios ha recobrado.» «Debe. .os vijilar nuestro pensamiento: espera, pensamiento mio, que yo sepa lo que eres.» La libertad consiste en suscitar un pensamiento bello y generoso enfrente del malo. Pero la proscripción de las pasiones le lleva hasta la de los sentimientos más nobles: «Vale más que tu hijo sea un malvado que tu un bribón.» Sin embargo, Epicteto dulcifica algo la rigidez estóica, mide, á la verdad, el deber por el derecho, pero dice: «todos los pensamientos tienen dos asas, toma la buena, tu hermano te ha ofendido, pero es tu hermano, este es el asa por que es preciso cojerlo.» Si el filósofo no debe intervenir en los negocios públicos es porque ya tiene un cargo, el de enseñar la virtud y dar ejemplo; debemos invocar el auxilio divino como los navegantes á Castor y Polux en la tempestad. Epicteto condena el suicidio que Séneca había justificado. «Hombres, esperad la voluntad de Dios, cuando os llame volvereis á Él; en tanto, ¿qué tirano, qué ladrón ni qué juez será temible á los que no hacen caso de su cuerpo ni de sus riquezas?» Pero no es tan esplícito como aquél, respecto á la inmortalidad del alma. Marco Anrelio és superior á Epicteto en que su corazón es más accesible á los males de la humanidad, esta nos manda amar áun á aquéllos que nos han ofendido, «La razón no aconseja más que una venganza, la de hacernos superiores nuestros ofensores;» no cree, como los otros estóicos que la piedad es una debilidad indigna del alma, y como los peripatéticos admite grados en los actos condenables, pero és inferior á algunos de ellos por su teoría de la libertad y por su concepción de Dios que,

á veces, somete al destino y hasta al azar.

La tendencia mística tiene por principal representante á Apolonio de Tyana, contemporáneo de Augusto, objeto de veneración supersticiosa durante su vida (se dice que resucitaba muertos) y adorado como un dios después de su muerte. Discípulo de Pitágoras conversó en Babilonia con los magos y en a India con los brachmanes, queriendo remontar á las tradiciones primitivas del género humano para libertarlo de las fábulas inmorales con que los sacerdotes lo habían pervertido. Aunque no conocemos bien sus doctrinas sabemos que miraba como indignas de Dios áun las ofrendas más inocentes, «porque Dios no tiene necesidad de nada y comparado á Él todo lo que procede de la tierra es una miseria; palabras dignas de Él y que no ha necesidad de pronunciar, és el sólo homenage que debemos dirigirle.» Él y los neo-pitagóricos son los precursores de la escuela alejandrina. Por último, la dirección excéptica se personifica en Sexto Empírico que florecía hácia el siglo III de la Era Cristiana, y que en sus *Hypotyposes pyrrhonicas* y en su obra *Adversus mathematicos* recopila todos los argumentos de Pirrón, de Enesidemo y de Agripa contra la certeza, fundando el excepticismo en el igual valor de las tésis contrarias, que nos couducen primero á la suspensión obsoluta del juicio, *ἐποχή*, luego á la absoluta indiferencia, *ἀταραξία*.

2.° *Filosofía Alejandrina.*—Mientras en Roma, la ciudad del derecho, se intentan reunir los

sistemas griegos para que respondan á las necesidades de la práctica, en Alejandría, la reina de la ciencia, se busca una conciliación semejante que satisfaga las exigencias de la teoría. Potamón pretende hacer un todo de la Filosofía griega con un eclecticismo que abrace á Platón, Aristóteles, los epicúreos y los estóicos. El judío Filón, maravillado de la semejanza que existe entre la moral de Moysés y la de Platón, explica el Antiguo Testamento, al que da una significacion alegórica por la filosofía griega con elementos tomados de la kábala. Dios, segun el, es la luz eterna, fuente de toda luz intelectual y física, que no puede ser conocido, sino por la intuición mística. Esta luz, demasiado viva para ser contemplada, se refleja en el Verbo, en la Sabiduría, en el hijo primogénito de Dios, Verbo interior (λόγος ἐνδιάθετος) del que procede el verbo pronunciado (λογος προφορικός) la razón manifestada á su vez por el Universo. El alma humana es el esplendor de esa luz divina y consta de una parte racional que consta de *razón*, *representación* y *lengua*, y de una parte irracional compuesta de la *pasión* y del *deseo*, siendo la prudencia la virtud de la primera y las de la segunda la fortaleza y la templanza. El hombre es libre y como tal el más hermoso templo de Dios sobre la tierra; el mal proviene de

la materia, pero de él no podemos libertarnos sino por la gracia divina. Opiniones semejantes sustentó Numenio de Apamea que abrazó en un vasto eclecticismo no sólo las doctrinas de Pitágoras y de Platón sino las judáicas, las de la Persia, la Caldea y la India y algunas cristianas y gnosticas. La interpretación mística de la Sagrada Escritura fué continuada por los rabinos tamuldistas y dieron orígen á la kábala cuyas principales doctrinas son, que Dios es la luz primera, de la cual, por sucesivas emanaciones, han venido todas las cosas, siendo cada una de ellas originada en la antedente á la que és inferior hasta llegar á la materia, *carbo Dei.* Diez energías divinas, *Sephirot,* descienden por canales y forman cuatro mundos, el ideal que existe en la inteligencia divina, uno medio, espiritual, otro elemental, y el último, visible y corpóreo, el mundo material que se distingue de Dios como lo razonado de la razón. De aquí la posibilidad de la elevación del alma hasta la luz increada y de la inmediata comunicación con los espíritus medios, mediante artes mágicas que harían al hombre dueño de estas potencias celestes. Este mismo sistema de interpretación aplicado al cristianismo naciente produjo la heregía gnosticas buscando sobre el contesto literal, bueno sólo para el vulgo, un sentido oculto, gnosis que unas

veces consistía en un panteismo emanatista mediante una série de eones, otras en un dualismo entre el principio del bien y del mal (maniqueismo) que muestra la influencia persa. Así, y por tan distintos caminos, se prepara el neoplatonismo, última palabra de la filosofía antigua.

Alejandro, con una previsión digna de su génio, mandó edificar á orillas del Nilo una ciudad que no tardó en ser el emporio del comercio, la córte de los Lágidas y la metrópoli de la ciencia. El Museo fundado por Demétrio con los tesoros de Ptolomeo Soter, la Biblioteca que no pudiendo contener tantos volúmenes necesitó ensanchar con el Serapium, la protección dada á científicos y literatos por los Ptolomeos que á veces tomaron parte en sus tareas y continuada por los emperadores romanos, por Augusto, que hizo venir á la Biblioteca alejandrina la de Pérgamo, su rival, y por Cláudio, que fundó la institución claudiana, hicieron de la nueva ciudad el punto de reunión de los hombres más eminentes que, si en literatura señalaron los modelos en todos los géneros dividiendo á los autores en clases (clásicos) y en gramática crearon una especie de lengua literaria (aticismo) en filosofía trataron de conciliar todos los sistemas, pensando que todos ellos no son sino una misma verdad espresada con palabras diferentes. Ni se detuvieron aquí; puestos en contacto con las religiones orientales encontraron que la reflexión y la fé dicen en el fondo la misma cosa, y trataron de aunar estas dos grandes revelacio-

nes del espíritu, la religión y la filosofía. Los teólogos, por su parte, no se mostraban indiferentes á esta unión. Los judíos alejandrinos á quienes el contacto con los helenos, había dado un espíritu más ámplio, como lo prueba la traducción griega de la Biblia, al encontrar en estóicos y académicos una moral tan semejante á la suya y, lo que es más, en Platón, creencias acerca de la divinidad de que se creian los únicos depositarios, no podían presumir que el Moysés helénico las hubiera alcanzado por la sóla fuerza de la razón é imaginaron que había conocido los libros del legislador de los hebreos; no había inconveniente pues en aceptar enseñanzas que de tal fuente procedían. Favorecieron esta tendencia la división en sectas de los hebreos á las que no fueron extrañas, ni las creencias sirias y persas, ni la dialéctica de los griegos. Los saduceos se atenían al texto espreso de las Sagradas Escrituras, llegando, segun él á negar la inmortalidad del alma y la intervención en las acciones humanas de la Providencia divina que creian incompatible con el libre albedrío; por el contrario los fariseos al lado de la revelación escrita admitían otra oral conservada por la tradición. Secta de esta secta fueron los esenios que vivían en la soledad entregados á la abstinencia y á la contemplación y que, según Josefo, daban importancia al nombre de los ángeles y tenían doctrinas secretas acaso las que más adelante conocemos con el nombre de kábala. A esta secta perteneció Filón, el Platón judío (300 años antes de Jesucristo) que emplea en la explicación de la Biblia el método alegórico propio de los esenios, terapeutas y cabalistas y que

no bastó á ocultar la oposición interna de los elementos de que hace uso. Así, Dios tanto es concebido á la griega como la razón de las cosas, causa activa y eficiente del universo é ideal del hombre, como á la oriental, como lo que está sobre toda perfección, como el Sér sin nombre, como el Sér inefable, la causa inmanente, la potencia única. En el primer caso, el Verbo es el pensamiento divino que encierra las ideas arquetipas, en el segundo, el Verbo es una persona, una hipostasis, el hombre divino (ἄνθρωπος θεοῦ) á cuya imágen ha sido formado el hombre, á cuyos ojos se muestra alguna vez en forma material; de aquí surge como tercera potencia el Verbo pronunciado que alguna vez se confunde con el universo. «El soberano Sér está rodeado de una esplendente luz que lo envuelve como con rico manto y el Verbo más antiguo se cubre del mundo como de un vestido.» Ya como Platón considera á Dios como el arquitecto del mundo que ha grabado sus ideas en una materia preexistente, porque de la nada nada se hace, ya rebasando la teoría de la creación *ex nihilo* llega á pronunciar la palabra Dios es todo; ya como el primero, ve en la sensación una imágen aunque débil de las ideas eternas, ya establece un abismo infranqueable entre el alma sensitiva que con Moysés cree que reside en la sangre y la racional que es una emanación divina, ya insista en la necesidad de prepararse á la sabiduría por las ciencias medias, ya las cree cosa despreciables como el cuerpo y los sentidos, y no contentándose con las luces de la razón busca otras superiores emanadas directamente de Dios, á que llegamos por la fé

(πίστις) reina de las virtudes, el más perfecto de los bienes, el lazo que nos liga á Dios. Y respecto del mal moral unas veces cree que es efecto de la libertad del hombre exento de la necesidad á que obedece la naturaleza y capaz por ello de virtudes, ya cree que lo mismo que el físico es el efecto de la materia y de los poderes inferiores que concurrieron con el Verbo á la formación del mundo, que es una impiedad creerse el autor de una buena obra que todo bien procede de la gracia, «vírgen celeste que sirve de mediadora entre Dios y el alma, entre Dios que ofrece y el alma que recibe y que á veces no obra directamente, sino por intermediario, siendo el justo la víctima expiatoria del malvado y por el que Dios derrama sobro éstos sus inagotables tesoros.» El hombre sin libertad y sin méritos debe ser indiferente á los intereses, á las afecciones y hasta á sus deberes; su único fin es la unión con Dios por el olvido de sí mismo. Es preciso que el alma se derrame como una libación pura delante del altar del Señor.»

Numenio clasificado ya de platónico, ya de pitagórico y en el que es imposible desconocer la influencia de Filón y la semejanza de alguna de sus doctrinas en la neo-platónica abraza no sólo las doctrinas griegas y judáicas sino las de la Biblia, el Egipto y la India y áun las cristianas, especialmente tomadas del Evangelio de San Juan, á quien llama un cierto bárbaro: «El Sér primitivo y simple, el Uno, el Bien, la Inteligencia, es la antítesis de la materia, y como inmutable, no podría ser el C[illegible]dor del mundo.» Produce á su imágen un segundo [illegible] que

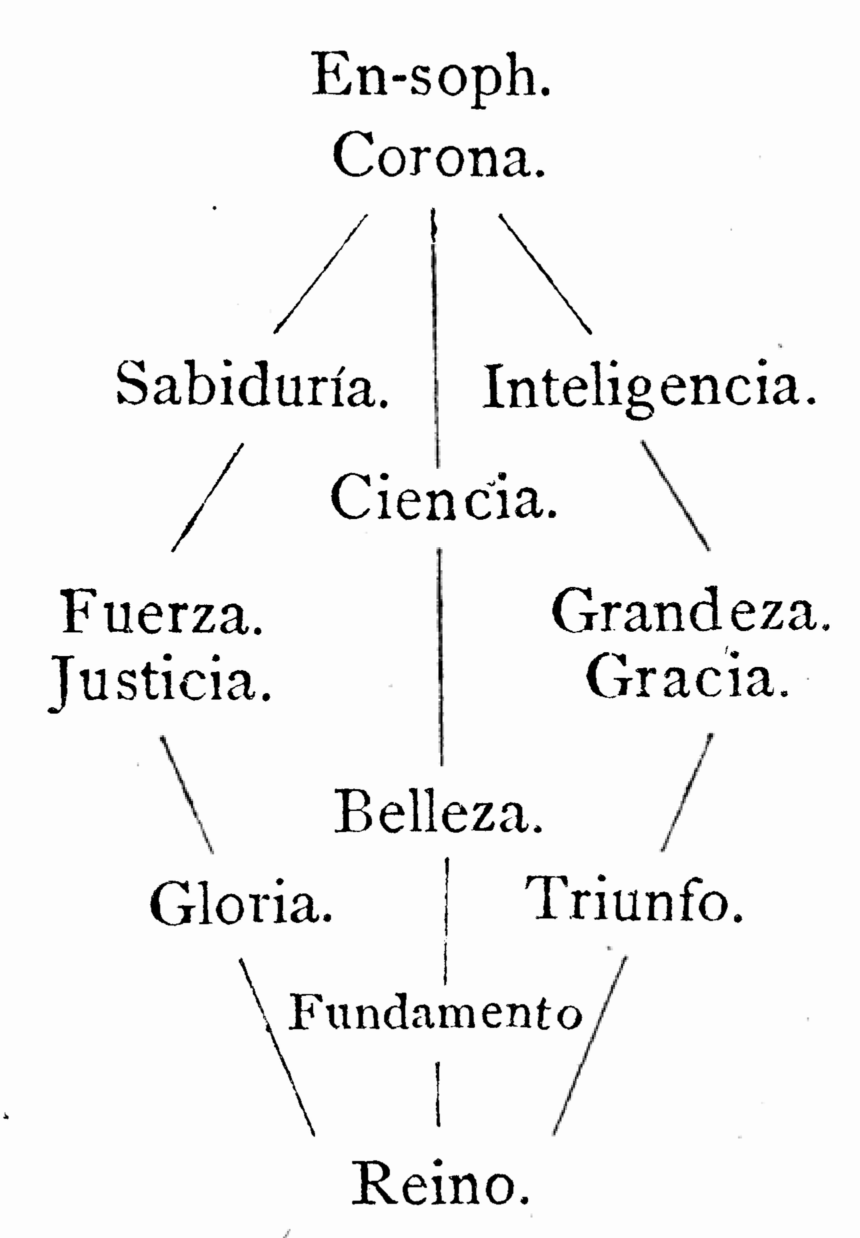
por una parte contempla las ideas, por otra la materia, sobre la cual obra como dimisurgos penetrándola, por lo que el mundo es su imágen. El alma humana tiene tambien dos naturalezas; la racional, que tiende á Dios por los dones divinos que de él han recibido y otra irracional, que por la sensibilidad tiende al cuerpo y á la materia. Estas dos almas se unen entre sí como el primero y segundo Dios.

Hemos visto que algunas sectas hebráicas sostenían que á más de las leyes escritas que Dios dió á Moisés en el Sinaí le comunicó tambien una explicación del sentido íntimo y oculto de estas leyes que vino conservándose por la tradición hasta que, habiendo sido destruida Jerusalem y temiéndose que esta tradición oral pereciera, el Rabí Judá Hacadosch (siglo II) la escribió con el nombre de Mischnah, que á su vez el Rabí Jochanon de Jerusalem explica, á cuya explicación llamó G'amara (complemento). Una y otra constituye el Thalmud (doctrina). Más adelante se publicó en Babilonia una compilación más ámplia. De ahí dos thalmudes el hierosimilitano y el babilónico. Además de esta tradición que comprende leyes, constituciones eclesiásticas, ritos, anécdotas y áun vestigios de doctrinas filosóficas, disputan los sábios si Dios comunicó á Moysés otra interpretación alegórica y mística que llama kábala (doctrina recibida). No se está de acuerdo acerca de su origen, hay quien cree que Raziel, el ángel de los misterios, se lo reveló á Adam cuando arrojado del Paraiso se encontró necesitado del auxilio divino para rehabilitarse, otros que la revelación se

hizo á Moysés sin que falte quien defienda que es una imitación del misticismo árabe, y que su libro más importante, el Zohar, es una compilación indigesta de un judío español del siglo XIII, Moysés de León. La kábala se divide en dos partes, la primero que se llama Maasseh bereschit, es una historia de la Creación que ha llegado á formar el Sepher iecirach (creación) que se atribuye á Akibah. Esta es una especie de monólogo en que Dios explica á Adam cómo los séres salen por grados de la unidad, incomprensible, principio y fin de la existencia. Estos grados, formas inmutables del ser, son los sephirot; el 1.º, es el Verbo ó Sabiduría divina; el 2.º, el sóplo que viene del espíritu, signo material del pensamiento y la palabra, el aire en el cual han sido esculpidas las letras del alfabeto; el 3.º, el agua engendrada por el aire que á su vez engendra la tierra, la arcilla, las tinieblas y los elementos más groseros del mundo; el 4.º, el fuego que es la parte más sutil y trasparente del agua con el que Dios ha construido el trono de su gloria, las ruedas celeste (los astros sembrados en el espacio) los serafines y los ángeles y con todos ellos su palacio, su templo que es el mundo. «El fin de los sephirot se junta á su principio como la llama á su tizón, porque el Señor es uno sin segundo y en presencia de Él, ¿de qué sirven los números y las palabras?» Como el mundo es imágen de la palabra las veinte y dos letras combinadas con los diez primeros números forman las treinta y dos vías maravillosas de la Sabiduría en que Dios ha fundado su nombre.

La segunda el Maareh Merkabat (historia del

carro celeste) que ha llegado á formar el Zohar (luz) sistema de Metafísica y de Teología. El infinito, en cuanto se distingue de lo finito, es el sér en la entera concentración consigo, cuyo nombre significa en la Escritura yo soy, y cuyo símbolo es el punto, la más pequeña de las letras hebráicas, el iod. De esta unidad indivisible salen paralelamente dos sephirot, uno activo y masculino y otro pasivo y femenino, de cuya unión misteriosa nace un tercero; de esta trinidad á su vez se originan otras en la forma siguiente:



Estos diez sephirot forman el hombre ideal ó celeste Adam Kadmón. Como se ve, estas tres trinidades se reunen en una más elevada; la corona el sér absoluto, la belleza el sér ideal, y la monarquía el sér manifestándose en la Naturaleza: el primero llamado también el anciano de los días, el segundo el rey, el tercero la reina ó la matrona.

Después que Dios se ha engendrado en algún modo á sí mismo, engendra en forma de emanación, en grados siempre descendentes, el mundo de la creación formado por los espíritus puros, el mundo de la formación ocupado por los cuerpos celestes, y el mundo de la acción, el mundo terrestre. Los ángeles son los mensajeros ciegos de la voluntad divina, como las fuerzas cósmicas. Dios animó con su espíritu especial cada parte del firmamento, y al punto se formaron todos los ejércitos celestes y se hallaron en presencia de Él. Su jefe es Metatrono, así llamado porque se halla inmediatamente debajo del trono de Dios ó del monte Benah, habitado por los espíritus puros y que tiene el encargo de mantener el movimiento y la armonía de todas las esferas. La innumerable milicia angélica se divide en diez cohortes, correspondientes á los diez sephirot: uno es el ángel del fuego, Nuriel; otro Uriel, el ángel de la luz; éste preside el movimiento de la tierra, etc.: los demonios representan los límites ó las envolturas de la existencia; forman diez grados en que las tinieblas y el mal van espesándose cada vez más. El hombre es la imagen del hombre celeste: cada una de las partes de su cuerpo corresponde á una del mundo; su espíritu es imagen de la trinidad divina y consta de una parte ó mejor persona superior, asiento de las facultades contemplativas, el alma, donde reside la voluntad, y otra parte inferior, principio de los instintos, de las sensaciones y demás fenómenos que se refieren á la vida animal: la primera es una emanación directa del Verbo ó el Edem celeste; la segunda de la belleza, en que se reunen la misericordia y la justicia y la vida animal de la monarquía. Reconocen además en el hombre otro principio, la forma exterior del cuerpo, semejante á los feruer persas. El hombre es libre, mas su libertad es un misterio impenetrable: si en esta vida no adquiere la conciencia

de sí y de su origen, comenzará otra y otras hasta que la adquiera; pero aun desde ésta puede entrar en el seno de Dios, bastando para ello amarlo con amor desinteresado, sin mezcla alguna de temor servil, y tratar de conocerlo no por razonamiento, sino por la vía directa de la intuición. Por el uno y la otra el alma, el alma despojada del sentimiento de su existencia se transforma en su principio, hasta el punto de no tener más voluntad ni pensamiento que el pensamiento y la voluntad de Dios. La Creación es un acto de la bondad de Dios, es una bendición; nada, por consiguiente, es absolutamente malo ni debe ser maldito para siempre. El demonio mismo recobrará su naturaleza angélica y el infierno se trocará en un lugar de delicias, porque al fin de los tiempos no habrá ni castigos, ni pruebas, ni culpables, y la vida será un sábado sin fin.

Lo que caracteriza especialmente á estas doctrinas es que ellas se suponen sacadas de la Sagrada Escritura, tomando, por ejemplo, una letra de cada una de las palabras de un versículo, con las que formaban una nueva reveladora de sentido místico, ya cambiando la primera letra por la última, el *aleph* por *tau*, etc., porque suponían que el texto literal del Antiguo Testamento es un sentido grosero, bajo el cual se oculta el cuerpo, el sentido moral, y el alma, el sentido místico, *merkabah*, al que no llegaban más que un escaso número de elegidos. Cuenta el Talmud que de cuatro doctores que habían intentado penetrar en estos abismos, sólo uno salió salvo, los otros tres perdieron la vida, la razón ó la fe. La comunicación en que se suponía á los iniciados con los poderes superiores angélicos ó diabólicos daba á éstos poderes mágicos que se extendían hasta ciertas combinaciones de letras (generalmente las del nombre de Ioguah), talismanes.

Con la Kábala tiene cierto parentesco la χνῶσις,

conocimiento misterioso y ciencia superior, que ni puede reputarse como un género de herejías cristianas, pues que trata de hacer una vasta síntesis de todas las religiones, ni como una filosofía, pues que no funda sus teorías en la razón, sino en textos revelados, si bien interpretados con una extraordinaria libertad. Censuraban á los politeístas no tener más que mitología y escepticismo; decían á los judíos que su revelación no era la del Sér Supremo, sino del Demiurgo; á los cristianos que la suya era la de una inteligencia de orden más elevado, pero que los apóstoles no habían comprendido á su Maestro, y que sus discípulos habían alterado los textos que les habían dejado é instaban á todos á hacerse iniciar en los misterios de una ciencia directamente emanada de la Sabiduría Divina, transmitida por una raza santa de generación en generación. Sus principios capitales son la emanación del seno de Dios de todos los seres espirituales, que degeneran progresivamente según se apartan de su origen y la vuelta de todos al seno del Creador por la rehabilitación de su caída. Los hombres que están encenagados en los placeres gozan sólo de la vida hílica, porque la materia, *hyle*, es el principio que los anima; á éstos pertenecen los gentiles. Los que sólo aspiran á elevarse al Demiurgo son psíquicos, porque el principio que los anima es psyquis, el alma, y los que desean volver al seno del Pleromo los pneumáticos; á éstos pertenecen los verdaderos cristianos, los gnósticos. Los gnósticos se dividen en cuatro grupos: primero el palestino, más inclinado al judaísmo, lo que explica su parentesco con la Kábala, á que pertenecieron Éuphrates, que se supone fundador de una secta ofítica anterior á la era cristiana; Simón de Corinto, ó Simón el Mago, cuya teogonía, compuesta al principio de tres syzigias ó pares celestes, se modificó y amplió por sus discípulos; segundo el sirio, el más importante, fundado por Saturnino (en

tiempo de Adriano), Dios, según él, no había dado nacimiento más que á las potencias puras, el mundo era obra de los siete ángeles siderales (¿los Elohim del Génesis?), que crearon también al hombre; pero no habiendo podido animarle, fué menester que el Poder Supremo le infundiera un rayo de su luz, un alma. Presa ésta de Satanás y sus agentes, el Padre desconocido le envió como Redentor á su Poder Supremo, sér sin cuerpo material y no nacido de mujer, pero que tomó forma humana (el Cristo), quien nos enseñó los medios de salvarse, de los que el principal es la continencia. Bardesanes de Edesa, que estudió los sistemas de la India, explica el cristianismo (que durante algún tiempo le tuvo como una de sus glorias) por el Zend-Avesta, poniendo al lado del Padre desconocido la Materia ingobernable y mala que dió origen á Satanás. El Padre desconocido engendró en su compañera (¿la inteligencia?) al Cristo, que de su compañera el Espíritu Santo engendró dos sizygias (los cuatro elementos), que con otras tres nuevas formaron el Universo goberdo por siete espíritus astelares. La compañera de Cristo se apasionó por el mundo material y cayó; mas habiéndose arrepentido, Cristo, lleno de indulgencia, le ayudó á volver al *pleromo,* donde celebraron un banquete místico. El alma humana, caída como su modelo, expía también sus faltas en un cuerpo formado de la materia origen del mal. El fundador del tercer grupo, el de los gnósticos egipcios, fué Basílides, que da por fuente de sus doctrinas las profecías de Cham y de Bacor (apócrifas), y la epístola canónica de San Pedro y la tradición de Glausias. El Dios sin hombre se manifestó por cincuenta y dos desplegamientos, cada uno compuesto de siete eones, trescientos sesenta y cuatro seres divinos igual al de los diez del año expresados numéricamente por la palabra ΑΒΡΑΞΑΞ y que ofrecen cierta analogía con los amspachands y con la primera

serie de la teogonía egipcia. Admite dos imperios, uno del bien y otro del mal, que invadiendo el primero produjo una confusión que dió origen al mundo material, que tiene por objeto servir al gran acto de depuración para que cada cosa vuelva á su ideal primitivo. El dolor es un medio de purificación, otro es la metempsícosis; pero el principal es la redención, obrada por el Νοῦς (la primera de las 344 inteligencias), que se unió á Jesús en el bautismo y cuyo fin es separar el *alma verdadera* de las *almas allegadas á ella* procedentes de la materia. Valentino, procedente del cristianismo, admitía ambos Testamentos y se enlaza con Theodas, discípulo de San Pablo. La base de su sistema es la emanación que combina con las syzigias. De Logos y Zoe hace proceder una década y á estas syzigias junta otras tres que constituyen la duodécada y todas ellas el pleroma de las treinta inteligencias. La última de ellas, deseosa de conocer á *Bytos* (lo profundo), sin medir la distancia que la separaba, la hizo caer en las pasiones, que la hubieran anonadado si Bytos no hubiera enviado en su ayuda á el eón Heros y Nous no hubiera engendrado á Cristo y á su compañera Pneuma. Merced á ellos Sofía conoció el misterio de las emanaciones y se restableció la calma en el pleroma. En su reconocimiento por Bytos los treinta eones produjeron un sér perfecto, Jesús, que sacó de sus extravíos á otra Sofía (Achamath), hija de la primera, por lo que recibió el sobrenombre de Cristo. No pudo, sin embargo, conducirla al pleroma, de donde no había emanado, y quedó suspendida entre este mundo superior y el inferior, que hizo mediante el demiurgo á quien dió á luz. Éste hizo también al hombre á su imagen, no al de la Sofía celeste, pero Sofía le comunicó un rayo de la luz divina, con lo que fué superior á su creador, que indignado de ello lo precipitó, con ayuda de otros siete espíritus, en un cuerpo material, donde puede tener tres

condiciones diferentes, la de los hílicos ó de los que están siempre sometidos al poder de los espíritus, los pneumáticos ó de los que se han escapado de su dominio, y de los psíquicos que flotan entre ambos. Hay una redención para cada grado; los que se salvan de la doble caída, la de las Sofías y la del Demiurgos entran en el pleromo. De los valentinianos proceden los ofitas, cuyo símbolo era la serpiente, y que se dividen en setianos, que se inclinan al judaísmo, y los cainianos, que miran á Ioguah como un mal genio enemigo de Caín y de sus descendientes, raza elegida de la que Judas es el más ilustre y autor de su evangelio. Por último, el cuarto grupo, el esporádico, comprende multitud de pequeñas sectas en el Egipto, y en el Asia las de Cerdón y Marción. Para el primero el mundo, obra muy imperfecta, no es la creación del Dios Supremo. La legislación de Moisés y las enseñauzas de los profetas, en que se pinta á Ioguah apasionado al igual del hombre y á los elegidos inmorales, no pueden ser inspirados por la Divinidad. Rechaza también la mayor parte de los textos del Nuevo Testamento, porque no es posible admitir ni la Encarnación ni la Resurrección de la carne, admitiendo sólo una parte de los de San Lucas y San Pablo. Marción desarrolla estos principios, ensayando restablecer los textos evangélicos y las epístolas apostólicas en su pureza primitiva. El mundo, según él, ha sido creado por el Demiurgos, y su imperfección nace de los espíritus inherentes á la materia, que se oponían á sus designios. Creó también al hombre, pero no supo armarlo ni preservarlo de las seducciones del demonio. Marción halla que el demiurgos Ioguah procede con excesiva dureza contra las naciones *que hubiera querido someter á su pueblo favorito*, lo que no logra, siendo la condición de este pueblo bastante desgraciada, por lo que le consolaba con la promesa de enviarle á su hijo, que le

daría la felicidad. El Dios Supremo tuvo, sin embargo, piedad de los hombres que le eran extraños y envió á su hijo para darles la ciencia que el Demiurgos les había prohibido y libertarlos del poder de este genio secundario. Esta fué la obra del cristianismo, sistema mal comprendido de los apóstoles y profundamente alterado por sus sucesores, pero que es posible restablecer en su pureza. Á estas teorías juntaban prácticas austeras, por lo que los marcionitas llegaron á ser los más numerosos de los gnósticos, formaron iglesia y se subdividieron después en muchas sectas.

Este inmenso movimiento de mezcla y de concentración de todos los sistemas teológicos y filosóficos produjo la última palabra de la ciencia y de la filosofía antigua, el neoplatonismo.

La escuela nuevo-platónica fundada por Ammonio Saccas (en 250), y cuyo principal maestro fué Plotino, completa la reflexión griega, cuyo más sublime intérprete había sido Platón, con las intuiciones religiosas orientales, elevando así la filosofía del hombre á Dios. Plotino resuelve la antítesis entre el cognoscente y lo conocido en la inmediata intuición de Dios θεωρία, en que uno y otro se confunden y que alcanzamos mediante el éxtasis. Dios es la Unidad absoluta é inefable, la luz primera de que proceden, por emanaciones cada vez más imperfectas, primero, la unidad presente á sí misma, la Inteligencia (νοῦς) que se identifica con la unidad, en cuanto lo que se entiende

y lo entendido son la misma cosa, y que le es inferior como su imagen en cuanto aparecen como distintos; segundo, el alma (ψυχή), conjunto de las ideas ó de los arquetipos de las cosas idéntica á la Inteligencia, en cuanto las ideas no son sino los aspectos diferentes de lo inteligible, inferior, en cuanto ésta se presenta como múltiple. Estas tres hipóstasis constituyen la trinidad neoplatónica. El alma irradia la luz de la Inteligencia y al término de su irradiación ve las tinieblas de los cuerpos. Sólo por ellos aparecen las almas como distintas, siendo todas la misma alma. Las almas incapaces por sí del mal se ven inclinadas á él por su unión con la materia, que las aparta del espíritu divino; pero las almas fuertes, con ayuda de la razón, pueden resistir estos impulsos naturales y obrar el bien, recobrando después de esta vida su primitivo estado (cuya reminiscencia es el origen de todo conocimiento) y unirse á Dios. Las que se encenagan en la materia renacen en diversos cuerpos. Porfirio, que publicó las enseñanzas de Plotino, y que se propone interpretar á Platón por Aristóteles, subdivide en tres cada una de las hipóstasis de su maestro *(Ennéades)*; pone en la materia el principio de la diferenciación; concede cierta vida propia á las almas particulares, que supone desprendidas del alma universal por una caída; multi-

plica las potencias míticas (ángeles y demonios) y reconoce al fin el valor de las prácticas teúrgicas, que desenvuelve su discípulo Jámblico, no sin perjuicio de la seria indagación racional, dando excesiva importancia á los símbolos, y, sobre todo, á las fórmulas pitagóricas, si bien esta tendencia hacia la obra hace que su moral sea más práctica y más humana. Proclo, que sucedió á Siriano en la dirección de la escuela de Atenas, y que se apellidaba *sacerdote de todas las religiones*, acerca más el mundo á Dios, enseñando que las ideas platónicas son realidades sustanciales contenidas en la Unidad primera, y las dos entidades humanas, pensando que, así como el espíritu no puede estar sino en un alma, el alma no puede estar sino en un cuerpo, al par dañoso y necesario para ella. Discípulos de Proclo fueron Marino, Isidoro de Gaza, Simplicio y Damascio, que explicaba en Atenas procurando conciliar la Unidad simplísima de los neoplatónicos con el Dios activo de Platón, cuando Justiniano, cerrando la escuela de Atenas, rompió la cadena de oro de los neoplatónicos.

Dos partidos se formaron en el seno del paganismo, ya próximo á desaparecer: el ortodoxo, representado por el mediano poeta Serapión, que condenaba

todas las ciencias, y que, intentando acabar con ellas, destruyó multitud de obras filosóficas (Diocleciano hizo quemar, juntamente con la Biblia, los tratados de la Adivinación y de la Naturaleza de los dioses, de Cicerón), y el que pudiéramos llamar racionalista, que intentaba purgar de sus ridiculeces al politeísmo, si no queremos añadir á éste el escéptico de Sexto Empírico, que halla su expresión literaria en Luciano, que se burla igualmente de gentiles, de cristianos y de filósofos. Pero lo que domina en los espíritus más elevados es la inspiración místico religiosa, de que se encuentran huellas en los últimos estóicos, en el platónico Plutarco, de quien decía San Agustín que no habría tenido más que cambiar algunas palabras para ser cristiano, y en los neopitagóricos Nicomaco y Apolonio de Yyana. Este movimiento instintivo, que llevó á querer conciliar los sistemas filosóficos y á buscar en el Oriente la luz de las antiguas tradiciones, se eleva á reflexión sistemática en el neoplatonismo, coronamiento de la filosofía helénica y síntesis de toda la filosofía antigua. Pasa por su fundador *Ammonio Saccas* (m. 243), que por lo menos dió un gran impulso á la filosofía alejandrina, no limitándose á conciliar los sistemas de Platón y de Aristóteles, sino que los amplió con los estóicos pitagóricos y orientales, produciendo tal entusiasmo místico en sus discípulos, que le llamaron Θεοδίδακτος (inspirado por Dios). Entre éstos, pocos y elegidos, á quienes comunicaba misteriosamente su doctrina como un legado de la primitiva Sabiduría, se contaron Longino, ministro de Zenobia y autor del famoso tratado de lo Sublime; Erannio, Orígenes y Plotino, que se comprometieron á mantener secretas sus enseñanzas; hasta que habiendo faltado los primeros á su palabra, se creyó el último desligado de la suya. Éste, nacido en Lycopolis hacia el año 205, se presentó á los veintiseis años á recibir las lecciones de Am-

monio, quien exclamó al verle: «¡Hé aquí el hombre que buscaba!» Á los treinta y seis, queriendo conocer en sus fuentes las doctrinas de los persas y de los indios, se unió al ejército de Gordiano; pero habiendo sido éste muerto en la Mesopotamia, Plotino se salvó, no sin trabajo, en Antioquía, y al año siguiente se estableció en Roma, donde la fama de su talento y de su virtud le atrajo numerosos discípulos, entre los que sobresalieron Amelio y Porfirio. No se sabe más de su vida, que como místico estimaba en poco, sino que con el auxilio de Gordiano estuvo á punto de realizar la República de Platón en una antigua ciudad de la Campania, que se hubiera llamado *Platonópolis*, y que, según nos cuenta Porfirio, se elevaba frecuentemente y cuatro veces mientras permaneció á su lado. Plotino sigue y completa el pensamiento de Platón, ve como él que lo sensible no es explicable sino por lo permanente, ni lo permanente sino por una unidad primera; pero ¿cómo alcanzamos esta unidad? Para esto sería preciso que el sujeto y el objeto del conocimiento, que discursivamente se han supuesto, no sólo opuestos en la relación de tales, sino en toda relación, se identifiquen y se confundan, y esto es lo que viene á hacer el neoplatonismo. La razón engendra la dialéctica, que es su instrumento, la dialéctica, llevada á su última consecueneia, contradice la razón. Plotino concluye de aquí que la razón no es más que una facultad subordinada. No hay en el hombre una facultad superior á la razón; pero existe una manera de escapar á su imperio, conocer sin facultades cognósticas. Este medio es el éxtasis: el hombre, abstrayéndose, se confunde con la Unidad divina, deja de ser hombre y es Dios, ó más bien Dios está en él, ocupa el lugar del que ha dejado de ser. Sobre los sentidos y la inmensa variedad de sus datos están la razón y sus ideas; pero sobre la razón y el dualismo con que su conocimiento se distin-

gue de su objeto está el éxtasis, en que nos confundimos con la Unidad por el amor. Aquí la multiplicidad, la conciencia, la persona desaparecen, el éxtasis es la unificación. El espíritu, unido á Dios, no habita ya su cuerpo, ni dirige ni ilumina el alma; el cuerpo es como un palacio desierto, que su dueño ha abandonado; sometido enteramente á las leyes orgánicas, allí no reinan más que el silencio y la obscuridad; el éxtasis es una muerte mejor, una vida anticipada, porque *morir es vivir*. La reflexión nos conduce hasta las puertas del santuario; nos muestra la necesidad de un principio, de un Sol inteligible; pero éste aparece velado para nosotros por los rayos de su propia luz, por las ideas. Este foco de ideas no puede ser visto directamente por el discurso, en que hasta lo que se reune se fracciona; necesita una intuición directa: hé aquí cómo Plotino juntó sistemáticamente la reflexión platónica con las tradiciones orientales. Este es el mérito de Plotino. Pero habiéndose procedido por eliminación, de las diferencias se llega á la unidad simplísima, á la unidad sin atributos; hé aquí el defecto. Conocimiento sin conocimiento en el éxtasis, unidad sin sér en la realidad, ó más bien unidad sin sér, que es la plenitud del sér, la Inteligencia, en cuanto identidad, punto y universo al mismo tiempo. Así la Inteligencia, en cuanto identidad del que entiende y lo entendido, es la unidad; pero en cuanto envuelve la dualidad de sujeto y objeto es su imagen, y como tal inferior á ella. El Alma en cuanto una es la Idea y el tipo esencial de las cosas, se confunde con la Inteligencia, y se distingue de ella en cuanto este tipo contiene variedad infinita. La razón, dicen los nuevo-platónicos, no puede comprender cómo la unidad, que no es causa, engendra la inteligencia, ni cómo la inteligencia inmóvil engendra el principio del movimiento; mas lo que la razón no comprende, lo ve el espíritu en sus raptos de

iluminación sobrenatural: la trinidad hipostática, como consecuencia, es un *filosofema*, como intuición es un misterio. Si Dios fuera solo no sería principio, porque es preciso ser principio de algo; no sería causa, porque ó sería impotente, lo que es absurdo, ó potente que no ejercitara la potencia, lo que es más absurdo todavía. El mundo procede de Dios por emanación ó irradiación. Como el agua se derrama de un vaso cuando está demasiado lleno, como la luz irradia del foco, como el hijo nace del padre, así el mundo sale de Dios. El mundo es necesariamente como es; si fuera de otro modo, Dios no sería libre. ¿Qué es la elección, sino la posibilidad de errar? Suponer que Dios elige es suponer que Dios puede dudar en sus juicios ó sucumbir en su acción, es suponerlo imperfecto. Siendo Dios la perfección, todo es perfecto en su grado. Nada existe ni se mueve al azar. El mal no existe nunca solo, él está siempre unido á un bien; es también un bien, si no en sí por sus efectos. La desigualdad es la condición del orden. El mal es un mal si se aisla, la fealdad es fea, pero si todo fuera hermoso, el todo no sería hermoso. El bien sólo es lo verdadero, el mal no es nada; no es nuestra alma quien sufre cuando muere, sino su fantasma; los sollozos y los ayes que resuenan en el mundo no prueban la existencia del mal, sino la cobardía humana. El alma no es, como decía Aristóteles, la entelequia del cuerpo, y la pluralidad de sus facultades no daña á su unidad; como en una semilla hay también muchas potencias, apesar de ser una, y de ella nace una multiplicidad, que forma una unidad. El alma irracional es el acto del alma racional, y el alma racional el acto de la inteligencia. Por la muerte, el alma irracional se separa del cuerpo con el alma racional y no perece con él, sino que pasa de acto á potencia en el seno del principio. El alma es quien hace su cuerpo, y la dife-

rencia de los actos de éste no proviene del alma, sino de la necesidad de los órganos en que se ejercita. Como todas las cosas, á excepción de la primera y de la última, es producida y productora; todas las cosas tienen dos amores, el del principio y el de la consecuencia; éste, que debilita el sér, lo lleva hacia lo múltiple, y en último término hacia la materia, que es la nada; aquél, que lo fortifica, simplificándolo lo lleva á la unidad. La Moral de Plotino es la misma de Platón, pura, austera, dirigida á reproducir en el mundo el ideal divino; pero sobre las virtudes políticas, de las que no pasa el hombre como ciudadano del mundo, el filósofo debe poseer otras, las virtudes teoréticas, que nos apartan del mundo y nos llevan á Dios: estas virtudes son la justicia, la ciencia y el amor. La ciencia nos pone enfrente de la unidad; la voluntad se esfuerza por romper las cadenas que la atan á lo múltiple y por desgarrar el últlmo velo tras el que brilla el absoluto en su gloria, y el amor, que halla el objeto cumplido de sus anhelos, se lanza á él rápido y ardoroso como el rayo. Confundido con él en el éxtasis (que no es más que una inmortalidad anticipada), el hombre posee todos los bienes, no siente ya ni el dolor ni la muerte, nada le falta, nada le inquieta, ni aun la suerte de sus hijos. La virtud de la oración nos hace dignos de esta dicha suprema; pero la oración no es todavía para Plotino la aspiración ferviente, la dirección enérgica del alma á Dios.

Los principales discípulos de Plotino fueron *Amelio*, el insociable (su verdadero nombre era Gentiliano), que, según su maestro, era el que le había comprendido mejor, pero de cuyas numerosas obras no se conserva ninguna, y Porfirio, fenicio (m. 231), discípulo primero de Orígenes, después de Longino, que le cambió en el que hoy lleva su antiguo nombre de Malco (rey), y por último de Plotino. Éste le salvó de una ten-

tativa de suicidio enviándole á Judea, donde se casó con la viuda de uno de sus amigos, no ajena á la filosofía. No volvió á ver á su maestro, pues no volvió á Roma sino mucho después de su muerte. Entonces, según parece, la escuela se dividió: Amelio, que se había establecido en la Siria, quedó por jefe de la oriental, más mística é inclinada á la teurgia, y Porfirio, á quien se le llama *el filósofo*, y no *el maravilloso* ni *el divino*, como á sus rivales de la occidental. Publicó las obras de su maestro, que formaron cincuenta y cuatro libros divididos en seis *enneades*, y acaso por su grande obra *Contra los cristianos* el Senado le erigió una estatua. Cuentan que en toda su vida sólo una vez estuvo unido á Dios, á los cuarenta y ocho años. Porfirio ha sido apellidado, no sin razón, *el Aristóteles neoplatónico*. Escribió siete libros para demostrar que las doctrinas de éste no difieren de las de Platón, y en general interpretaba la doctrina de éste por la de aquél. La sensación, según él, llega á ser concepto mediante la fantasía, que imprime una forma á la modificación sensible, que hace á la memoria que conserve y reproduzca á voluntad las impresiones: superior á ella la razón, percibe las verdades absolutas, y aplicándolas engendra el razonamiento y la dialéctica. Distingue la razón en interna ἐνδιάθετος y exteriorizada προφοράος; la primera es menos una facultad del alma que una individuación de la Suprema Inteligencia, y el alma viene á ser un intermediario entre la universalidad inteligente-inteligible y la totalidad de los divisibles, que es la materia. No es, sin embargo, la facultad superior de conocer; el conocimiento por excelencia tiene lugar sin acto alguno de inteligencia (ἀνοήτως) por éxtasis, unión análoga á la que experimentamos en el sueño. El conocimiento se da en los vegetales *seminalmente*, en los cuerpos animados *imaginalmente*, en el alma *racionalmente*, en la inteligencia *intelectualmente*, y más

allá de la inteligencia *sobre-esencialmente*. Las hipóstasis de Plotino aparecen en Porfirio conteniendo cada una tres tríadas, que caracteriza con los nombres de *inteligible*, *intelectual*, é *inteligible-intelectual*, de las que la una *es*, la otra *tiene* y la tercera *percibe* lo inteligible; la una *quiere*, la otra *concibe* y la última *hace* el mundo. Éste no es más que un fenómeno, una apariencia, distinguiendo cuatro grados en la posesión del sér: primero plena posesión ó entelequia; segundo y tercero posesión por participación superior ó inferior, y cuarto la posesión simple ó la apariencia: las tres primeras pertenecen á las hipóstasis, la última al mundo; por bajo de él está todavía la materia, la nada, que no tiene ni la apariencia de sér, pero que sin embargo es el principio de la diferenciación. La teología de Porfirio es muy rica. Además de los dioses mitológicos y los astros, y además de los dioses ó demonios que presiden á las fuerzas de la Naturaleza con el nombre de *arcontes*, admite otros que presiden á las relaciones entre los dioses y los hombres con el nombre de ángeles y arcángeles, encargados de llevar al cielo nuestras oraciones y traernos los dones de la gracia, y en oposición á ellos los *demonios funestos* regidos por Hécate, el genio del mal. Unos de éstos cazan las almas y las encierran en los cuerpos donde no querían entrar, las tientan y las inclinan al pecado; otros persiguen á los animales. El origen del alma es una caída; aquélla no sólo gobierna, sino que fabrica su propio cuerpo: en el caso de suicidio queda algún tiempo ligada á la imagen vacía del cuerpo que acaba de dejar. Las almas van de esfera en esfera recorriendo durante nueve mil años el círculo de la necesidad, en esta tierra reencarnan muchas veces; pero las que han llegado á entrar en un cuerpo humano no descienden otra vez á los animales. Para elevarse á Dios se necesitan prácticas santas que ningún pueblo ha conocido y á que sólo

los caldeos y los judíos se han acercado. La moral de Porfirio es muy pura; al lado del libre arbitrio coloca la *gracia* y recomienda la *oración;* prescribe la bondad hasta para con los esclavos, y la piedad para con los dioses; pero la obra pía por excelencia es la de vencer el cuerpo, asiento de las pasiones, la de despojarnos de esa túnica, que entraba y extravía el alma. Aconseja las ofrendas, pero no los sacrificios sangrientos, que sólo los demonios funestos inventan y aman, é impone al sabio la abstinencia pitagórica. En lógica restablece el espacio y el tiempo, que Plutarco había borrado de las categorías aristotélicas. Notable además como historiador de la filosofía, ensaya como crítico el análisis de la Biblia, sosteniendo por la comparación de los textos que las profecías de Daniel han debido ser escritas hacia el año 169 de nuestra era para alentar la insurrección contra Antíoco Epifanés.

Jámblico, natural de Calcis, en la Celesiria, y que vivió durante el reinado de Constantino, fué discípulo de Anatolio, quien le presentó á Porfirio, llegando á ser el rival de éste y á su muerte el oráculo de la escuela. Atribuíasele el dón de hacer milagros. Un día orando se levantó diez codos del suelo; otro se apartó del camino preveyendo el paso de un entierro, y en los baños de Gándara, habiendo puesto la mano en dos pequeños surtidores salieron de ellos al punto dos niños de maravillosa belleza, que le echaron los brazos al cuello como si fuera su padre. Jámblico no sólo aumentó las tríadas de Porfirio, sino que admite una serie de demiurgos inferiores (νέοι δημιύργοι) destinados á llevar á lo lejos la acción de los primeros; pero lo que le caracteriza especialmente es la introducción en la teología neoplatónica del simbolismo pitagórico, representando la Unidad Suprema por la mónada, la Inteligencia por la dyada, el Alma ó el Demiurgos por la tríada, por la tétrada el principio de armonía univer-

sal, que contiene en sí todas las razones de las cosas, por la ágdoda la causa del movimiento, que saca todos los seres del principio, por la ennéada el principio de toda identidad y perfección, y en fin, por la década el conjunto de todas las emanaciones del τό ἕν y la dirección teúrgica que da á la filosofía, cuyas artes se dice que aprendió del egipcio Hermes, y que consistían en atraer á los dioses mediante operaciones místicas y la fuerza de los símbolos. Este predominio y degeneración de uno de los caminos que había enseñado Plotino para la unión con la Unidad, tan común en los místicos de todos los tiempos, produce—¡quién lo creyera!—resultados favorables para su moral. Preocupado por su valor, reprocha á Plotino haber hecho del alma un principio pasivo que se identifica con la Inteligencia. ¿Quién pecaría entonces, cuando nos arrastra el principio irracional? Y si se admite que la voluntad peca, ¿cómo la inteligencia permanecerá infalible? «No existen—dice—ni dioses pastores privados de la inteligencia humana y ligándose á los seres vivientes por una cierta simpatía, ni dioses cazadores que encierren el alma en el cuerpo como en un almacén, porque el alma no está hasta este punto encadenada al cuerpo.» Concede, pues, más importancia á la libertad y á las pasiones en la vida humana, repite muchas veces que el hombre es el autor de sus actos, que él es su propio demonio. También refuta á su maestro que había hecho de la materia la causa de la diferenciación, distinguiendo en el mundo inteligible principios de identidad y de diversidad. Entre sus numerosos discípulos se cuenta á Juliano el Apóstata.

Los emperadores Adriano y Marco Aurelio, queriendo restaurar los estudios en Atenas, concedieron á esta ciudad una biblioteca y un gimnasio, y señalaron sueldos á profesores de las escuelas estóica, platónica, epicúrea y aristotélica. Allí Proclo, nacido en

Bizancio en 412, tuvo por maestro á Plutarco y su hija Asclepigenia, que le inició en los oráculos caldeos y en la teurgia, y á Siriano, á quien sucedió en la escuela. Su vida desde entonces no ofrece más acontecimiento digno de mención que un destierro voluntario que se impuso por huir de las persecuciones de sus enemigos y que aprovechó estudiando durante un año en Asia los ritos de las antiguas religiones, al cabo del cual volvió á Atenas, donde murió sin haberse casado ni obtenido ningún empleo, avergonzado de haber prolongado su vida, á despecho de una predicción suya, hasta los setenta años. Como las de todos los neoplatónicos, las bases de su filosofía son la existencia de lo uno absoluta y perfecta, la del mundo efímera y prestada y la del hombre entre ambas, arrastrado hacia la tierra por las pasiones y necesidades corporales y vuelto á Dios por la filosofía, por la teurgia y por el éxtasis. La existencia de Dios la percibimos por la razón, la del mundo por los sentidos. El uno no puede existir sin el otro, porque el mundo como imperfecto supone un Autor y una causa final, y aunque Dios no necesite del mundo para ser, necesita de él para ser determinado, activo, inteligible. El mundo no es necesario á la existencia, pero sí á la gloria de Dios. Si buscamos á Dios en el pensamiento lo encontramos como la Unidad absoluta; si lo buscamos en el mundo como causa y como fin, y en lo tanto como espíritu; pero un espíritu no puede estar sino en un alma. Hay, pues, en Dios tres hipóstasis: la Unidad, el Espíritu y el Alma. La Unidad no es causa, porque si lo fuera sería móvil y activa; no es Inteligencia, porque ésta es doble en su esencia, aunque una en su forma. Si no es Inteligencia no puede ser inteligible, pues que la primera Inteligencia es el primer inteligible, según la profunda fórmula de Aristóteles: «La inteligencia es la inteligencia de la inteligencia.» Por bajo de la Unidad está el

Espíritu, que es la Inteligencia, lo Inteligible, el Sér, y por bajo de él el Alma, que es la inteligencia discursiva, la vida y la causalidad. Proclo acerca más que ninguno de los neoplatónicos Dios al mundo. Si en la Unidad no puede existir la causa, al modo que nosotros la conocemos, ha de ser respecto á la segunda y tercera hipóstasis lo que ésta para el mundo. El Padre existe ya en la Unidad bajo una forma inefable y precede al organizador, que está en la segunda hipóstasis, y no es sino la paternidad que llega á una forma determinada é inteligible; la idea ininteligible encerrada en lo uno se manifiesta en el paradigma, es decir, el conjunto de ideas sistemáticamente contenidas en una sola. Dios, pues, pensándose se piensa como es como causa, y tal como es causa, es decir, actual y definitivamente determinada por la totalidad de sus efectos. Dios, pues, sin salir de sí puede conocer y amar el mundo, sin cesar de conocerse y amarse únicamente. Su acción, pues, sobre el mundo es inteligente y voluntaria, aunque conforme á su naturaleza. El hombre, parte del mundo, es un todo semejante á él, un microcosmos; pero es insensato estudiar el cuerpo, que es el vestido, y desdeñar el alma, que es la persona. El alma, simple físicamente, es metafísicamente, como todo á excepción de lo Uno, una forma en una materia, y esta forma contiene tres elementos: la esencia (la realidad hipostática comunicada por la hipóstasis superior), lo mismo (la identidad de esta realidad hipostática que se refiere á su género) y lo diverso (que no es lo múltiple indefinido, porque entonces se confundiría con la materia, sino lo múltiple definido, la diferencia específica). El alma tiene dos clases de facultades, las vitales y las intelectuales: aquéllas son las que animan nuestro cuerpo, aun cuando el espíritu esté ausente; éstas son la sensación que engendra el deseo y el amor sensible, á que acompaña la

fantasía; la opinión, que nos conduce al razonamiento, á la ciencia, que pertenece á la razón y supone la voluntad y la reminiscencia, que es la razón en su forma más pura. La ciencia puede alcanzar la tercera hipóstasis, puede probar la Providencia; pero á la Unidad sólo llegamos por el éxtasis. Allí espiran las leyes de la razón, porque las leyes del sér concluyen en él. Y como las leyes con que nosotros nos referimos á nuestro género desaparecen, no pueden subsistir tampoco las leyes que caracterizan á nuestro individuo. De ahí la espiración pasajera de la persona en su unión extática con Dios. Esta aprehensión de lo Uno parece negativa, cuando es el más positivo de los actos como lo Uno, que como superior al sér no puede ser conocido, ni definido, ni expresado, puro vacío cuando comienza á irradiar más allá de la dialéctica y que como padre es el sér en su plenitud. La actividad es la ley de nuestro desenvolvimiento, fatal é instintiva para las funciones vitales, dueña de sí y por consiguiente voluntaria y libre para las acciones humanas. Nuestro cuerpo y nuestra alma obran en virtud de leyes generales y por una fuerza que está en nosotros, pero que no depende de nosotros; pero nosotros la dirigimos, la disponemos, la aumentamos en virtud de determinaciones autónomas que constituyen nuestra libertad, nuestra personalidad. Ésta no forma, sin embargo, más que el estado medio de las condiciones humanas entre la necesidad de la naturaleza y del instinto (la inferior de todas) y la libertad personal superior á aquélla, miéntras nos agitamos en lo múltiple atraídos por la concupiscencia y por el amor puro; pero cuando por el éxtasis hemos llegado á la Unidad, no hay ni posibilidad de caer ni de elegir, la libertad es inútil. Nos falta en el primer grado por la incapacidad de elegir, y en el último por la incapacidad de caer. El cuerpo es el enemigo del alma, pero el alma no puede estar

sin él. Cuando después de la vida nos despojemos de este cuerpo grosero tendremos otro incorruptible, impalpable, superior á las miserias, á las necesidades y á la caducidad del cuerpo presente. Sucedió á Proclo en la dirección de la escuela, Marino, su biógrafo, que lo presenta como un modelo del sabio, sin que escasee en los hechos que le atribuye los milagros al uso del tiempo. Su sucesor Isidoro, llamado de Gaza (aunque probablemente es de Alejandría), y maestro de Damascio, más inspirado que filósofo, al decir de éste, abandona el fatigoso camino de la ciencia, inútil cuando se puede ver por inspiración la verdad. Se ha supuesto, por una falsa interpretación de Damascio, que casó en Alejandría con la bella y sabia neoplatónica Hipatia, hija del célebre matemático Theón; pero ésta había muerto á manos de la fanática plebe cristiana de Alejandría en 415 (antes que Isidoro naciera). Discípulo, sucesor y biógrafo suyo fué Damascio, que quiso imprimir á la escuela una nueva dirección, suponiendo que si Dios para la razón es incomprensible, por sus efectos sabemos que es inteligente, bueno y poderoso, aunque no á la manera humana; pero perseguido por Justiniano, que mandó cerrar la escuela neoplatónica de Atenas, se refugió con muchos de sus compañeros y discípulos, entre los que se cuenta Simplicio, el célebre comentador de Aristóteles, en la corte de Cosroes, donde hallando una esclavitud no menos dura tuvo que regresar, estableciéndose en Alejandría, donde murió obscuramente, siendo él el último anillo de esta brillante cadena.

XII.

Filosofía de la Edad media.—Sus caracteres.—Divisiones que en ella pueden hacerse.—Escuelas y sistemas que comprende.—La revelación cristiana trae nuevos principios á la vida que no caben dentro de la civilización clásica, y una nueva sociedad se desenvuelve primero dentro de la antigua, luégo paralelamente á ella, hasta que llega á sustituirla. Partiendo su filosofía de la revelación, viene de Dios al hombre (como la greco-romana del hombre á Dios), tiene, por consiguiente, un carácter sintético; apoyada en la fe, es eminentemente religiosa y espiritualista, como aquélla naturalista y política, é hija de la revelación, se fija especialmente en lo sobrenatural, que la lleva á considerar predominantemente á Dios como Sér Supremo y Providencia sobre el mundo, más que como razón y fundamento de él. No desdeña enteramente las anteriores enseñanzas, aunque distingue las nuevas de las antiguas, pero las subordina á los nuevos principios, aprovechándolas en lo que no los contradice. Comienza, por consiguiente, distinguiendo la nueva

de la antigua doctrina, y mostrando sus excelencias (Apologistas), sigue precisando, con ayuda de la antigua filosofía, especialmente la Platónica (filosofía inventiva), los nuevos dogmas (Padres), y cuando ya ha formado un cuerpo de principios, los aplica á la enseñanza de los nuevos pueblos, sirviéndole de instrumento la lógica de Aristóteles (Escolástica).

La filosofía antigua había acabado en una triple negación, negación del conocimiento para que Dios entienda en nosotros en el éxtasis, negación del sér individual por la desaparición en la Unidad Absoluta, negación en alguna manera de esta misma unidad, que por su simplicidad excluye, no solamente los atributos, sino el sér mismo. El cristianismo, por el dogma de la Trinidad, saca á la Unidad Divina de la indeterminación neoplatónica, por la creación voluntaria del mundo y del hombre de la nada, *ex nihilo sui non est nihilo Dei*, explica la distinción y la semejanza de la criatura con el Creador, por el pecado original asienta la libertad y la solidaridad humanas, y por el de la redención la providencia y la bondad infinita divinas. Revelación hecha á todos los hombres sin distinción de libres ni esclavos, de sabios ni ignorantes, de varones ni de mujeres, al par que establece la igualdad espiritual humana como de seres que tienen un mismo Padre en el cielo y un destino común sobre la tierra, dirigiéndose por la fe á la conciencia incoercible á la fuerza material y prometiendo la eternidad de la vida y premios y castigos extra-mundanos da al hombre individual un valor propio que antes no tenía sino en el todo del estado como ciudadano, ó á lo sumo en el todo universal me-

diante su absorción en él. Pero esta doctrina no fué entendida al principio por los judíos y los gentiles, que la apreciaron desde su punto de vista. Sin mencionar las calumnias y las burlas con que lo antiguo recibe siempre á lo nuevo, hombres tan eminentes como Tácito no vieron en ella sino una secta judáica, aun dentro del cristianismo los *nazarenos* y *ebionitas* (judíos cristianos) creían la ley mosáica necesaria para penetrar en la nueva religión y miraban al Mesías unas veces como mero hombre, otras como un sér superior engendrado en una virgen, mientras que exagerando el lado opuesto, los *doketas* miraban á Jesucristo sólo como una representación del Espíritu. Los *gnósticos*, punto de intersección del mundo antiguo y del mundo cristiano, intentan fundar (como hemos visto) la metafísica cristiana fundiendo sus principios con los de la filosofía oriental, subordinando la fe á la razón, habiendo quien, como Mani y Montano, se dieran como el Paracleto prometido, explicando el primero los dogmas cristianos por el mazdeísmo, y pretendiendo el segundo completar la obra de Jesús antes del reino milenario, llevando tan al extremo el rigor ascético, que aun los goces del entendimiento estima pecaminosos. Aparte de otras herejías, que consistían en puntos especiales de doctrina, como el milenarismo predicado por *Cerento* en vida de los apóstoles; los *novacianos*, que condenaban sin perdón los pecados graves; los *quarto-decimanos*, que pretendían celebrar la Pascua según costumbre de los judíos; los *donatistas* y *circonciliones*, que querían establecer violentamente la igualdad rompiendo las cadenas de los esclavos, absolviendo á los deudores y matando á los acreedores; puede decirse que la lucha contra la nueva concepción religiosa y la antigua filosofía dentro del cristianismo, se personificó en Arrio y en las herejías que más ó menos inmediatamente á la de éste se

refieren. Arrio, dialéctico y erudito sacerdote de Alejandría, negó al Hijo la *consubstancialidad* con el Padre, considerándole como la primera criatura de substancia análoga á la de Dios, creado de la nada y en el tiempo por la voluntad divina. Combatido por el obispo Alejandro y por San Atanasio, y condenado en el concilio Niceno, todavía dió lugar esta herejía á persecuciones y luchas sangrientas. Tan arraigada estaba la tendencia á considerar la Trinidad cristiana como las hipóstasis neoplatónicas, que Eusebio, obispo de Nicomedia, propagó en el Oriente el *semiarianismo*, enseñando que el Hijo es engendrado desde la eternidad de la esencia del Padre; pero que es semejante é inferior á éste. Nestorio, patriarca de Constantinopla, separó la naturaleza humana de la divina en Jesús al profesar que la Virgen parió sólo un cuerpo, humano estancia del Verbo, mientras que, por el contrario, Eutiquio sostuvo que la divinidad y la humanidad del Redentor formaban después de la encarnación una sola naturaleza divina, *monofisis*, bajo la apariencia de un cuerpo humano. También las doctrinas gnósticas y maniqueas fueron aplicadas al hombre, pretendiendo el español Prisciliano que el alma humana es de la misma naturaleza que la divina y que el demonio no había sido creado; mientras que en favor de la libertad atenuaron los efectos del pecado original; Pelagio, sosteniendo que el hombre por la sola fuerza de su voluntad puede merecer la gracia divina, aunque mediante la Iglesia es ayudado para su salvación y se hace partícipe de la gloria con Cristo, y Casiano (semipeliaganismo), que aun caído el hombre en la propensión del mal, puede abrazar libremente el bien, aunque no alcanza la santificación sino por la mediación de la Iglesia.

Los apologistas acentúan las diferencias entre

el cristianismo y el paganismo, y las herejías que más ó menos conservan algo de su espíritu, mostrando á veces cierta enemiga á la filosofía y alguna indecisión en las doctrinas.

La más antigua de las apologías es una carta atribuida á San Justino, pero que acaso pertenece á algún discípulo de los apóstoles, en que se rechaza el exclusivismo judío y se compara á los cristianos en el mundo con el alma en el cuerpo humano, himno moral más que defensa razonada contiene, sin embargo, en germen el elemento histórico y el racional del cristianismo. *San Justino* (nacido en la Palestina el año 89 y martirizado, según se cree, en Roma en 167) escribió dos Apologías contra los paganos, á quienes echó en cara las debilidades y pasiones de sus dioses; contra los judíos, á quienes procura convencer con el cumplimiento de las profecías, y contra los filósofos, á quienes reprocha las contradicciones de sus doctrinas y la rivalidad de sus escuelas. Sin embargo, afirma «que se nos ha hecho conocer que Cristo es el primogénito de Dios, que es el Verbo y la razón, de la que participa todo el género humano....» Todos los que han poseído este verbo y esta razón son cristianos, aun los que han sido considerados como ateos por sus contemporáneos. Dios, el Verbo y el Espíriu son á sus ojos (segunda Apología) tres principios desiguales en naturaleza y dignidad, de los que sólo el primero es Dios, supone una materia preexistente al acto de la creación apoyándose en los libros de Moisés (primera Apología) y sostiene que las almas no son inmortales por naturaleza, sino por la bondad divina, dejando entrever (Diálogo con Tryhón) que muchas podrían perecer por otro acto de esa misma voluntad. *Taciano* (asirio n. 130), discípulo y amigo

de San Justino, antes de su conversión había hecho un estudio profundo de la filosofía y de la literatura griegas y de las religiones del Oriente; así en su *Discurso contra los Griegos* para probar la antigüedad, la excelencia y la superioridad del cristianismo sobre todas las otras doctrinas, pretende que la sabiduría de los filósofos paganos estaba tomada de los libros hebráicos, que los griegos, que se dan por inventores de las ciencias y de las artes, han aprendido de otros pueblos todo lo que saben, y opone á las contradicciones de sus sectas y á la relajación que reinaba en las costumbres la moral y la doctrina de Jesucristo, no sin mezclar con ella ideas platónicas, como la composición del hombre de tres elementos, cuerpo, alma material y espíritu, siendo sólo éste inmortal. No creyendo más tarde hallar entre los cristianos el ideal de la vida perfecta que buscaba, fundó la herejía de los *eucratitas*, llamada así por ciertas abstinencias que se imponían. Apoyándose sobre el pasaje de la *Epístola á los Galatas*, que dice, «el que siembra en la carne recogerá la corrupción de la carne,» proscribe el matrimonio al igual del adulterio, el uso de todo lo que haya tenido vida y el del vino, fundándose en que el profeta Amós había censurado á los judíos el haber hecho beber á los nazarenos. Admitía con los marcionitas dos dioses, uno bueno y otro malo, éste subordinado á aquél. Creía que el *fiat* de la Escritura era un deseo y una súplica, y no un mandato; admitía la intervención de los eones en el desenvolvimiento del mundo, y con los doketas que el cuerpo de Cristo era aparente; el alma, según él, está naturalmente sumida en las tinieblas, y cuando queda abandonada á sí misma se inclina la materia, cae bajo el dominio de los malos genios y se da al culto de los ídolos; sólo es iluminada por el λόγος, que no reside en todos los hombres, sino en algunos justos solamente que descubren á los demás lo

que sin ellos siempre permanecería oculto. *Atenágoras*, ateniense que floreció hacia la mitad del siglo II, maestro platónico antes de la conversión, en su *Legatio pro christianis*, dirigida al emperador Marco Aurelio y su hijo Cómmodo, y en su *De Resurrectione mortuorum liber*, aunque trata de conciliar las enseñanzas académicas con las cristianas, considera la filosofía más como medio de combatir el error que de hallar la verdad; pero su doctrina de la Trinidad parece emanatista, piensa que Dios cuida de lo general y los ángeles de lo particular, que el mundo fué formado de la materia no seyente, origen del mal, y que el hombre, compuesto de alma y cuerpo, conoce á Dios y ha de resucitar todo entero. *San Teófilo*, autor también de una Apología, sostiene que la fe preside y acompaña al conocimiento, y que Dios creó de la nada, por su pura voluntad, al hombre, al que considera inmortal en el sentido de Atenágoras. Así como los primeros apologistas separan las doctrinas cristianas de las gentílicas, los segundos refutan las doctrinas gnósticas de las emanaciones y de la materia como origen del mal que ponen en la libertad humana. *San Ireneo*, de cuya obra *Contra la herejía* se conservan sólo fragmentos y una traducción latina, inculpa á la filosofía de los errores gnósticos, pone el amor sobre el conocimiento y considera la razón necesaria para entender las Escrituras; pero debiendo estar advertida de sus límites y sometida á la revelación. Manifestándose Dios al mundo, que depende inmediatamente de él, y revelando las ideas divinas mediante su Hijo, es conocido directamente como una idea innata por la razón. *Hermias*, su contemporáneo, en su *Irrissio gentilium philosophorum*, refuta la filosofía griega más retórica que científicamente. Ocupa el primer lugar entre los apologistas latinos, *Tertuliano* (Quintino, Septimino, Florens), nacido en 160 en Cartago, entonces la Atenas africana,

cuyas principales obras son el *Apologético* y los tratados del *Alma, Contra los Gentiles, Contra los Judíos* y *Contra los Espectáculos* y los cinco libros *Contra Marción.* En el primero, escrito con ocasión de la persecución suscitada por Plauciano, favorito de Septimio Severo, reclamando la libertad de conciencia, decía: «Somos de ayer y ya llenamos vuestras ciudades y vuestras villas, el ejército, los palacios, el Senado y el Foro....» «Nos castigáis porque no adoramos dioses en que vosotros mismos no creéis.» Ardiente y apasionado empezó por ser enemigo de la filosofía, fijando como único criterio la fe en las Escrituras. *(Cum credimus nihil desideramus ultra credere)*, hasta el punto de afirmar *Credibile est, quia ineptum est. Certum quia imposibile.* Para él la filosofía es la herejía, la obra de los demonios, el deseo de conocer es una curiosidad criminal, prohibe la lectura de los antiguos poetas como impregnados de paganismo, proscribe toda industria, todo comercio, toda profesión, proscribe hasta la belleza diciendo á la mujer: «Si sois hermosa olvidad vuestra hermosura, ó, por lo menos, escondedla, quitáosla si podéis, porque la hermosura sólo sirve para excitar pasiones.» «La virgen que se descubre se expone á no serlo, ha dejado de serlo.» Y, sin embargo, este hombre, que llamaba al filósofo *gloriæ animal* apesar de las luces de la fe, ha profesado abiertamente el materialismo. *Quum ipsa subitantia corpus sit cujusque*, del que no excluye ni la naturaleza divina. *¿Quis negavit Deum corpus esse, si spiritus est?* Los juegos celebrados en 204 por Alejandro Severo dieron ocasión á su tratado *Contra los Espectáculos*, en que no sólo manifiesta su indignación contra las escenas sangrientas del Circo, la pasión de los romanos, sino sobre todo contra el teatro, á que llama santuario de Venus, donde están y fermentan todas las pasiones. Mal acogido este rigorismo por el clero de Roma, se volvió al África po-

co satisfecho de la moralidad de las costumbres italianas. Empezó por apartarse de la Iglesia, dando más valor para la fe á la tradición oral como fuente más viva, y á poco irritado, según dice San Jerónimo, por la envidia y por las injurias de los clérigos de la Iglesia Romana, cayó en la herejía de los montanistas admitiendo una revelación continua y creciente del Espíritu Santo á los escogidos, proscribiendo las segundas nupcias, á que llama adulterios disfrazados, y condenando á los que huyen del martirio. Por último, necesitado de un criterio para juzgar de la revelación, halla este criterio universal en la naturaleza de la razón, que enseña al alma como Dios á aquélla, acabando por filósofo este enemigo de la filosofía. Sentido análogo al de Tertuliano muestran *Arnobio*, númida, que llega á afirmar que la lógica es insuficiente para dar á conocer la verdad, y su discípulo *Lactancio*, el Cicerón cristiano, que aunque en sus *Instituciones divinas* comienza por afirmar que «no hay sabiduría sin religión ni religión sin sabiduría,» niega, como toda la escuela africana, el valor de la filosofía, «pues que ésta no puede consistir más que en la ciencia ó en la opinión; pero la ciencia sólo es de Dios y no puede pertenecer al hombre, y la opinión no tiene por objeto más que lo incierto, pues que lo cierto sólo es patrimonio de la ciencia.» No es, pues, extraño que en sus libros se revele ese estado de indecisión en que los dogmas no se habían fijado de una manera precisa ni se habían ordenado en un sistema doctrinal. Así, unas veces argumenta: «Todo lo que es ha comenzado á ser, Dios es, luego ha comenzado á ser; pero antes de Dios no existe nada, luego Dios se ha creado á sí mismo.» Otras cree con Epicuro que el alma se asemeja á una luz, que no es la sangre, pero que se alimenta de la sangre; ya que durante la meditación desciende de la cabeza al corazón, donde se encierra como en un santuario; ya,

dice, que á los que niegan su inmortalidad el mágico los convencerá haciéndolas aparecer; ya pone por ejemplo de los absurdos filosóficos la existencia de los antípodas; ya, por último, encuentra malo que se niegue que Dios tenga una figura, y escribe un libro para demostrar que la cólera es un atributo esencial divino. Mas con su opinión de que si alguno reuniera, escogiera y ordenara las verdades que se encuentran esparcidas entre los filósofos su doctrina estaría de acuerdo con la cristiana, presiente ya la filosofía de los Padres de la Iglesia.

Filosofía de los Padres.—Como las exigencias de la lucha llevan á los apologistas á acentuar las diferencias entre el cristianismo y la filosofía, las necesidades de la edificación y de la enseñanza inclinan, por el contrario, á los Padres de la Iglesia á apreciar más bien sus semejanzas, llegando algunos orientales á creerla una preparación á la doctrina revelada. Con su ayuda, y muy especialmente con la de la filosofía platónica, fundan un racionalismo cristiano cultivando, como corresponde á la aptitud de los pueblos en que florecían y á lo que pedía la época y el orden de la doctrina, los Padres orientales las relaciones metafísicas con un amplio sentido teológico y los occidentales las morales y prácticas.

Esta diferencia se explica además históricamente, porque en los últimos siglos del Imperio no hay escuelas filosóficas más que en Oriente, habiéndose sus-

tituido en Occidente por las de Retórica, por lo que no es de extrañar tampoco el distinto carácter que tienen los apologistas según proceden de la una ó de la otra región.

Entre los Padres orientales, procedentes en su mayor parte de la escuela catequista, fundada en Alejandría por San Panteno, se distingue su sucesor San Clemente, que piensa que los filósofos fueron los profetas del paganismo y que sus enseñanzas han preparado el camino de Cristo entre los gentiles como la ley antigua lo preparó entre los hebreos. La fe, el conocimiento y el amor son los tres grados por los que llegamos á Dios, cuya unidad hallamos, abstrayendo de todo lo concreto, en el puro concepto de Sér. Dios, que manifiesta su bondad absoluta creando el mundo eternamente, como fundamento inmutable no puede ser representado; pero lo conocemos en su Hijo, uno é igual con el Padre. El hombre se eleva á Dios mediante el mundo sensible y la ciencia secular; pero para elevarse en religión necesita de la gracia divina, que nos ayuda por la Iglesia mediante el Verbo, que ha venido á salvar á todos los hombres y espíritus caídos: la perfección se alcanza por la propia actividad, que puede pecar por su culpa; pero teniendo toda criatura por fin el bien, todos los hombres llegarán, después de pruebas más ó menos

duras, á la contemplación beatífica de Dios, renaciendo con espíritu y alma corpórea. Desarrolla estas enseñanzas su discípulo y sucesor el gran Orígenes, que en su tratado de los Principios abraza en conjunto toda la doctrina cristiana y aspira á fundarla en principios científicos, indagando la razón de los preceptos morales predicados por los apóstoles. La unidad inalterable é indivisible divina se manifiesta en el Padre, que se revela plenamente por el Verbo (la idea ejemplar de todas las ideas), por el cual se realiza la creación, que atraviesa y penetra á fin de que lo finito se desenvuelva y subsista por él. Bajo la perfección divina los espíritus eran perfectos y homogéneos antes del pecado; pero con perfección en potencia, porque la real y efectiva nace de la libertad. La materia original, limitación de los espíritus, es formada por Dios después del pecado para mantener la unión, rota entre los espíritus, y castigarlos. El hombre se compone de cuerpo, alma y espíritu racional, el cual, aun caído en el pecado, es libre é inmortal y forma el carácter imborrable de los hombres y aun del diablo. Dios, castigando á los espíritu caídos, mira á su bien, debiendo hasta el demonio convertirse y entrar en su reino. El germen corporal que acompaña á todo sér creado resucita con el espíritu, aunque en formas más perfectas (cuerpos

cristalinos). Después de este desarrollo filosófico fué fácil á San Atanasio defender contra Arrio la Unidad real y la Trinidad substancial divina, que fijó como dogma el concilio Niceno y que él explicó enseñando que la trascendencia corresponde al Padre, la inmanencia al Espíritu Santo y la relación de esencia y de penetración íntima de Dios y del mundo al Verbo.

La enseñanza exige sistematización, y la escuela fundada por San Panteno es una escuela catequista. Colocada frente á la neoplatónica, última pero brillante luz del paganismo moribundo, y teniendo por el carácter religioso-revelado de su doctrina que abordar en primer término los altos problemas de la Teología, procura, para atraer á la nueva fe, más hacer resaltar las semejanzas que exagerar las diferencias; así las condiciones internas como las externas del medio científico la llevan á referir y armonizar en lo posible la Religión y la Filosofía, pensando á aquélla como el complemento necesario de ésta. San Panteno había aprovechado algo de la Moral estóica, pero es San Clemente el que, comparando la verdad á una armonía compuesta de diferentes tonos, que todos los filósofos han alcanzado en parte y ninguno poseído enteramente, intenta bajo la nueva fe una vasta síntesis de todos los sistemas anteriores, no sin un predominio muy marcado del de Platón, entendido á la manera de los neoplatónicos. Apenas se sabe de la vida del verdadero fundador de la escuela catequista más de que nació en Atenas ó Alejandría á mediados del siglo II, que después de haber frecuentado varias escuelas se convirtió al cristianismo, sucediendo en 150 á

San Panteno en la dirección de la escuela alejandrina, donde enseñó con gran aplauso, hasta que la persecución de Septimio Severo le obligó en 202 á refugiarse en la Siria. De sus obras teológico-filosóficas se conservan, á más de algunos fragmentos, los *Stromates* (ocho libros), colección inmetódica de pensamientos cristianos y máximas filosóficas, *El Pedagogo* (tres libros), tratado de Moral, una *Exhortación á los Gentiles* y un opúsculo titulado *Qué rico será salvo.* San Clemente piensa que Dios no puede ser demostrado, porque toda demostración supone un principio, y Dios no tiene principio. Dios está sobre todas las cosas y sobre todo nombre, es lo infinito que no cabe en el pensamiento. No es ni lo uno, ni el espíritu, ni el bien, ni la ciencia, ni el padre, cualidades que le atribuimos para representárnoslo en algún modo. Sin embargo, su cualidad esencial es la Bondad que derrama voluntariamente por todas partes, como el fuego calienta y la luz ilumina. Efecto de esta bondad es la creación del mundo, cuyos seres están tan unidos á él que dice (*Pedag.*, lib. III, c. 115) que son los miembros de Dios, que Dios es todo y que todo es Dios. Dios hizo al hombre bueno, pero éste, abusando de su libertad, introdujo el mal en el mundo. Para salvarlo, Dios se reveló á los hebreos por los profetas, por la ley y el temor; á los gentiles y filósofos por la ciencia, y por último el Verbo encarnó, revelándose por el amor. Sobre la ciencia y la fe reconoce San Clemente un modo superior de conocimiento, la *gnosis.* El verdadero gnóstico, como lo fueron los apóstoles, sabe todas las cosas, aun aquéllas de que no podemos darnos razón de ciencia cierta, porque es el discípulo del Verbo, para el que nada hay incomprensible; extraño á las pasiones que atormentan á los hombres, la dulzura de la contemplación, de que se alimenta y de que no se sacia, le torna indiferente á los placeres del mundo, soporta la vida por

obedecer al mandato divino, pero ha despojado su alma de todo deseo terrenal. Lo que San Clemente no hace más que bosquejar lo completa su discípulo Orígenes. Nacido en Alejandría en 185 de padres cristianos, pero educado en el estudio de las ciencias griegas, aprendió la filosofía cristiana de San Panteno y San Clemente. Á los diez y siete años, habiendo sido preso su padre Leónidas en la persecución de Septimio Severo, sólo las súplicas de su madre le impidieron ofrecerse al martirio, al que animó á su padre, que lo sufrió en 202. Huérfano, para mantener á su madre y seis hermanos se dedicó á la enseñanza de la gramática. Cerrada la escuela de Alejandría, y faltos los cristianos de enseñanza religiosa, acudieron al joven maestro, que de tal modo correspondió á su confianza, y tales conversiones hizo, que el obispo Demetrio le colocó á los veinte años en la cátedra de San Panteno. Entregado al estudio y á las austeridades, que le llevaron á mutilarse con sus propias manos, pasó veinticinco años, durante los que Mammea, madre del Emperador, quiso conocerle. Pero á este triunfo sucedió una persecución. Habiendo ido á la Acaya á pacificar las iglesias perturbadas por la herejía, su amigo Teodeto le ordenó; pero Demetrio, que antes le había favorecido, declaró nula la ordenación, reunió un concilio de obispos de Egipto y le hizo condenar y lo desterró de Alejandría. Condenado y excomulgado en un segundo concilio, ni Heraclio ni Dionisio, sus amigos, que sucedieron á Demetrio, cejaron en la persecución, en que hay quien ha querido ver la lucha entre las iglesias herederas de San Pedro y San Marcos y el cristianismo platónico oriental: lo cierto es que condenado en el Occidente, su autoridad creció en el Oriente. Víctima de la persecución de Decio, resistió valerosamente los tormentos á los sesenta y nueve años, pero quedó estropeado y murió en Tiro poco después

de puesto en libertad, á los setenta. Sus obras principales son el *Exaplos*, edición de la Biblia en seis volúmenes; sus comentarios á la Biblia, en que distingue en el texto sagrado tres sentidos, el literal, el alegórico y el anagógico; la *Defensa del Cristianismo contra Celso*, y el περὶ ἀρχῶν (de los *Principios)*, en que expone sus concepciones filosóficas. Es imposible negar la influencia de Platón en su doctrina de la Trinidad. La Unidad indivisible divina, el Padre, rechaza toda idea de diversidad, no puede ser ni el que crea ni el que penetra el mundo. Este papel está reservado al Verbo, ministro de la creación, que difiere del Padre como los rayos del Sol, distinto de la criatura, porque tiene su perfección de toda eternidad y no deja penetrar el mal en él; tiene de común con ellas, que como imagen de la bondad del Padre tiene necesidad de su alimento espiritual. Espíritu creador, es verdaderamente Dios, y si se distingue del Padre es como persona, no habiendo sido sacado de la nada. Lo que ha producido confusión en este punto es que en tiempo de Orígenes la palabra οὐσία *(substancia)* era sinónima de la de ὑπόστασις, que ha acabado por significar *persona*. Respecto al Espíritu Santo, su doctrina, como la de los Padres que le han precedido, es muy incompleta: de él se limita á decir, que no puede concebirse sin blasfemia que pasara de la ignorancia á la ciencia, porque las cosas divinas no pueden pensarse bajo la relación de tiempo. La materia no es propiamente una creación divina, sino el límite de los espíritus: los cuerpos son más ó menos pesados, más ó menos opacos, en razón de la bondad ó perversidad de las almas á que están unidos. Éstas al principio eran todas iguales; su diversidad nació del pecado, y éste del libre arbitrio. La voluntad general del bien nos viene de Dios; pero también nos viene la libertad de la gracia divina, que queriendo dejarnos

apropiar lo que nos había dado, deja subsistente la posibilidad de apartarnos del bien. Los astros son ángeles caídos, pero en menos grado que los que revisten cuerpos terrenos; intervienen en los negocios humanos; el arcángel San Rafael preside á la Medicina, San Gabriel tiene la dirección de las guerras, San Miguel cuida de las oraciones de los hombres. Retornar á Dios es el anhelo final de todas las criaturas; el conocimiento de Dios debe unirnos á Él, porque el que conoce está unido al objeto conocido; así como el sér que se hace esclavo de lo sensible se encenaga en la materia, el que dirige al cielo sus miradas se une á Dios. De aquí la resurrección universal en cuerpos más sutiles (cuerpos cristalinos) y la salvación final de todos los seres, aun del diablo, que por la virtud de Jesucristo se librará de toda mancha y renacerá puro como los ángeles para que Dios esté en todas las cosas. *(Cum verò consummaverit opus suum et universam creaturam suam ad summam perfectionis adduxerit, tunc ipse dicitur subjectus in his, quis subdidit patri et inquibus opus, quod ei Pater dederat, consummavit, ut sit Deus omnia in omnibus.)* Si esta negación de la eternidad de las penas fué la causa principal de las persecuciones contra Orígenes, no dejó de ser común á otros Padres orientales, como San Gregorio Nacianceno y San Gregorio de Niza, que afirman «que todo hombre debe realizar la plenitud de la naturaleza humana á fin de que todos participen de lo que es bello, esto es, de la inefable belleza de Dios, y habiten en ella, ya sea que la alcancen desde esta vida, ya que deban ser purificados en la vida futura durante un tiempo proporcionado;» «que la diferencia principal entre los buenos y los malos es que los unos llegan más pronto, los otros más tarde, á la felicidad,» y «que el diablo mismo debe participar de la glorificación final,» porque Dios ha creado todos los seres raciona-

les para el bien, y su voluntad no puede ser ineficaz; el mal no reside sino en la voluntad finita, y cuando la voluntad divina reine sobre todos, el mal desaparecerá.

Entre los Padres occidentales sobresale San Agustín, que, resucitando el platonismo antiguo, asienta la metafísica cristiana en una base psicológica, y juntando al elevado sentido de los Padres orientales el sentido práctico del Occidente, señala el punto culminante de la doctrina patrística. Toma San Agustín su punto de partida de la certidumbre de la conciencia en el pensamiento, que está sobre todo escepticismo, mediante la que halla la distinción entre el alma y el cuerpo, pues que nada es más presente al alma que ella misma; los sentidos no nos engañan, pero no nos presentan más que la apariencia de las cosas; la verdad reside en las ideas que el alma encuentra en sí misma; estas verdades dialécticas son el patrimonio común del género humano y la medida de nuestros juicios y representaciones, pero la medida de estas ideas es la *unidad*. Dios es la unidad de todas las ideas absolutas que el espíritu finito ve en Él, aunque en la medida de sus fuerzas y según el esfuerzo de su propia actividad. Dios es el sér en la acepción más elevada de la palabra *(summe esse)*, en *quien*, *de quien y por quien* es todo lo que es; simple, inmu-

table y eterno es el principio y la ciencia, mas no la substancia de los seres eternamente distintos de Dios, lo mismo en esta vida que en la otra. El mundo, como compuesto de seres finitos, no puede ser por sí, y como ab eterno sólo Dios es, es producido de la nada, creado con arreglo al prototipo divino. Dios no conoce las cosas porque son, sino que las cosas son porque Dios las conoce. La progresión de las ideas se manifiesta en la escala de los seres cuyos grados son los cuerpos, los seres animados, entre éstos los irracionales y racionales, y entre los últimos los hombres y los ángeles; el mundo forma, pues, un organismo de cuya proporcionalidad resulta la armonía. Ésta exige la oposición de lo bello y de lo feo, del bien y del mal; sin embargo, esta antítesis no es absoluta, todo lo que es, es bueno por razón de ser, el mal no es más que la privación del bien. Dios no es, pues, el autor del mal, porque es causa del efecto, no del defecto. La presciencia divina no es la predeterminación; no sólo no altera la actividad de las criaturas, sino que la presupone y la mantiene. La libertad en general pertenece á todos los seres que tienen el principio de su movimiento, la libertad moral propia del hombre es el poder de elegir entre el bien y el mal. Esta libertad, sin embargo, no es completa mientras sea posible la elección; la libertad perfecta es la que el hom-

bre ha de poseer en la otra vida, la de determinarse por el bien. Dios es soberanamente libre y no puede hacer el mal. El hombre es libre, pero nada puede sin el auxilio divino, sin la gracia que es enteramente gratuita y puede ser activa (que obra sin nuestra participación y concomitante que obra con ella), sólo mediante su obra santificante obtenemos la justa remuneración de nuestros actos.

Aurelio Augustino nació en Tagaste (Numidia) en 354. Fueron sus padres Patricio y Santa Mónica. Educado por su madre en el cristianismo, estudió gramática en Tagaste, humanidades en Madaruica y retórica en Cartago, mostrando gran afición por los poetas. Orador forense en Tagaste, maestro de retórica en Cartago, cayó aquí en el error de los maniqueos; más adelante fué á Roma, y de aquí á Milán, donde un sermón de San Ambrosio, la lectura de Platón y las Epístolas de San Pablo le hicieron abjurar de su herejía. En 387 recibió el bautismo, y al año siguiente perdió á su madre en Ostia. Vuelto á África, el pueblo, sin su conocimiento, lo eligió sacerdote en Hipona. Como tal explicó el símbolo de la fe en el concilio de Cartago de 398, y deseando Valerio, su obispo, conservarlo á su lado, lo hizo consagrar como su coadjutor por Megalio, primado de Numidia. Aquí combatió á los pelagianos y los donatistas, muriendo á los sesenta y seis años durante el cerco de Hipona por los vándalos. Sus obras filosóficas son: Contra los académicos (3 libros), De la vida feliz, Del orden (2 libros), De la inmortalidad del Alma y De la cuantidad del Alma. —Las teológico-filosóficas: Los soliloquios, El Maestro, Del Libre Arbitrio (3 libros).—De las costum-

bres de la Iglesia, De la verdadera Religión, Respuesta á 83 cuestiones, Conferencias contra Fortunato, 33 disputas contra Fausto y los Maniqueos, De la Creencia en las cosas que no se conocen, Contra la Materia (2 libros), Sobre la Paciencia (discurso).— La Ciudad de Dios, Las Confesiones, De la Naturaleza contra los Maniqueos y de la Trinidad. Diferénciase el planonismo de San Agustín del de los Padres orientales en que aquél es el teológico de los discípulos de Ammonio Saccas, éste el dialéctico y psicológico del fundador de la Academia. Partiendo de Platón y presintiendo á Descartes, dirige su mirada á lo interior *(«Noli foras ire, in te ipsum reddi in interiore homine habitat veritas»)* y halla la esencia del Yo en el pensamiento *(Tu, qui vis te nosci, ¿scis esse te?—Scio.—¿Unde scis? Nescio.—¿Simplicitem te sentis anne multiplicem? Nescio.—¿Moveri te scis? Nescio.—Cogitare te scis?—Scio»)*, cuya evidencia resiste á todo escepticismo. *(Si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire.)* Nada es más presente al alma que el alma misma *(«Non quid quam anima est se ipsa presentius»)*, al conocerse conoce su substancia. *(«Qua propter cum se mens novit substantiam suam novit et cum de se certa est, de substancia sua certa est.»)* Los sentidos no nos engañan *(Quidquid possunt videre oculi, verum vident)*, pero no nos dan la verdad, sino la apariencia *(Non est expectanda sinceritas veritatis à sensibus corporis)*, una cosa es sentir, otra conocer *(«Aliud est sentire, aliud nosce»)*, la fuente del conocimiento es el entendimiento. *(«Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi.»)* Éste, juntamente personal é impersonal, porque las verdades racionales están en nosotros y son al mismo tiempo el patrimonio común del género humano *(proprium et quasi privatum, commune et quasi publicum)*, no son individuales, sino divinas, no son contingentes, sino necesarias. Dios es la razón en

que existen todas las cosas, ó, mejor dicho, las es ella misma, más aún, es el principio de todo lo que es *(Intellectus, in quo universa sunt, aut ipse potius universa, et præter universa universorum quoque principium)*; el hombre sólo puede conocer la verdad en Dios y con ayuda de Dios, para explicar lo cual al principio admitía la existencia anterior del alma *(socraticum illud nobilissimum inventum)*, más tarde que Dios es como la habitación del alma; nosotros pensamos en Dios, pero la verdad sólo se deja percibir en la medida de nuestras fuerzas y por un esfuerzo de nuestra voluntad. La fe, para ser legítima, ha de estar fundada en la razón. *(Nullus credit aliquid, nisi prius cogitaveri esse credendum.)* La prueba de la existencia de Dios es su necesidad. *(Verius cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est quam cogitatur.)* Dios es el Sér *(in quo et à quo et per quem, vera sunt quæ vera sunt omnia)*, pero aunque estos seres nada pueden ser sin Él, no son lo que Él. *(Quamvis enim nihil esse possit sine ipso non sunt quod ipse.)* En todos los seres se nos ofrece una imagen de la Trinidad, pues en todos ellos se distingue la substancia general que les hace participar de la existencia, la substancia particular que constituye su individualidad y la relación que une estos términos en un todo: el primero, que es el fundamento, es el Padre; el segundo, que es la forma que da á todas las cosas la racionalidad y la verdad, el Hijo; el tercero, el amor, el Espíritu Santo; estos tres poderes son en el alma la existencia, el conocimiento y la voluntad ó el amor. El mundo es obra de la voluntad divina, ha sido creado de la nada, ha tenido un principio y tendrá un fin, al menos en la forma; pero no ha sido creado en el tiempo, porque éste ha comenzado con el mundo como la medida de las cosas mudables. Hecho con arreglo á las ideas divinas todo tiene su valor, hasta la materia, porque es susceptible de revestir la forma y la belleza y de servir

al bien. «El alma es una substancia dotada de razón y destinada á recibir el cuerpo.» El hombre está cierto en la conciencia de su voluntad *(Nam si volumus, non alius de nobis volit)*, es libre moralmente; pero San Agustín distingue el libre arbitrio como un grado inferior de la libertad racional. *(Prima libertas voluntatis erat posse non peccare, novissima erit multo major non posse peccare.)* Pero aunque el hombre es libre necesita de la gracia, puesto que el hombre nada puede sin Dios *(Ipse bonos facit ut bona faciant)*, gracia que como tal es puramente gratuita. *(Gratia nisi gratis est, gratia non est.)* Expone San Agustín en la *Ciudad de Dios*, escrita para demostrar que la toma de Roma por Alarico no es efecto de la cólera de los dioses, irritados por el triunfo del cristianismo, la historia de la gracia. En el Paraíso el cuerpo obedecía á la razón y la naturaleza servía al hombre; pero por el pecado el hombre no obedece á Dios, sino al sentido, y la humanidad se divide en dos reinos, el de Dios y el de Satanás. Antes de Abrahán la humanidad carecía de ley, entregándose el hombre sin lucha al sentido: desde Abrahán á Jesucristo lucha ayudado por la ley, pero es vencido, en esta época de ciencia y de virtud gentílica, por el sentido que se encarna en el imperio romano, obra del diablo, llena de pecado, de injusticia y de mentira. Para triunfar del pecado, Jesús establece el reino espiritual de la Iglesia cristiana gobernado por Dios y administrado por los ángeles, los santos y los sacerdotes. Educación de la humanidad por Dios, que se cumple en seis edades análogas á los días de la creación, á las cuales debe seguir la séptima (el sábado), de descanso y de bien, en que se alcanza la beatitud eterna.

Filosofía Escolástica.—Cuando los bárbaros in-

vaden la Europa y destruyen el Estado romano, la Iglesia, única institución que permanece organizada, porque á su unidad no alcanzan los golpes de la fuerza exterior, tiene que cumplir la misión de educadora de los nuevos pueblos, y por consiguiente la filosofía toma un carácter dogmático, reduciéndose á compendiar las antiguas enseñanzas, como lo hacen en Italia Boecio y Casiodoro, San Isidoro en España, en Inglaterra el venerable Beda y Alcuino en la corte Carlovingia, reuniéndolas en lo que se han llamado las siete artes liberales divididas en el Trivio (Gramática, Lógica, Retórica) y el Cuadrivio (Aritmética, Geometría, Música y Astronomía), con lo que se inicia la Escolástica.

Cuando se restablece un poco el orden, después del universal desconcierto que sucede á la caída del imperio romano de Occidente con la creación del efímero reino de Teodorico, este admirador de la civilización romana, en que había sido educado, reserva para los suyos el manejo de las armas y entrega la administración á sus nuevos súbditos, haciendo cónsul á Boecio y su canciller á Casiodoro. *Annio Maulio Torcuato Severino Boecio* nació en Roma en 470 de un padre que había sido tres veces cónsul. Cónsul él también bajo Teodorico, ejerció sobre éste la mayor influencia, hasta que, sospechando el Monarca ostrogodo que los romanos conspiraban contra él, le hizo perecer en Pavía con atroces tormentos, después de seis meses de prisión, en 23 de Octubre de 526. Es honrado como santo en muchas iglesias de Italia. Sus traba-

jos filosóficos se reducen á traducciones y comentarios del Organon de Aristóteles, el tratado de las Categorías, el de la Interpretación, los Analíticos, los Tópicos y los Sofísticos; pero influyeron mucho en la nueva dirección que va á tomar la filosofía por la dificultad de proporcionarse los originales y la ignorancia casi universal de la lengua griega. Hasta la célebre cuestión de los universales es tratada por él *(In Porphyrium à Victorino translatum)*, aunque sin atreverse á resolverla. «Platón piensa que los universales no son meras concepciones, sino que existen realmente fuera de los objetos. Aristóteles, por el contrario, mira los incorporales y los universales como concebidos por la inteligencia y existentes en los objetos.» Boecio renuncia á decidir la cuestión *Altioris enim est philosophiæ.* Su obra genial, tan notable por la elegancia del estilo como por la confianza que manifiesta en la Providencia, es su tratado *De Consolatione,* escrito en la prisión de Pavía. *Magno Aurelio Casiodoro* nació de una familia rica y considerada en Esquilache en 470. Secretario de Teodorico, y más tarde su questor y maestro de oficios, llegó á ser bajo sus sucesores Prefecto del Pretorio. Entristecido por los reveses de los godos, y cansado de la política, fundó el monasterio de Viviers, en el que estableció una especie de Academia, siendo el primero que obligó á los monjes á copiar manuscritos. Él mismo compuso muchas obras, entre las que son las más notables su tratado del Alma, escrito cuando era Prefecto del Pretorio, y su tratado de las Siete Artes liberales, que tanto influyó en las escuelas de la Edad media. *El doctor de las Españas, San Isidoro,* hijo de Severiano y de Turtura, discípulo de San Leandro y San Fulgencio, *latinis, græcis et hebræicis literis instructus, in trivio et cuadrivio fuit perfectus: in doctrinis Philosophorum præclarus, divinis humanisque legibus eruditus, suavi colloquio, vita et doctrina clarissimus* (Cerrat. 2),

sobre ser como el alma de la Iglesia, del Estado y de la literatura visigótica, por su Colección Canónica de la Iglesia española, por su influencia en el Fuero Juzgo, por su fundación de la escuela hispalense y por sus numerosas obras históricas y literarias, escribe como filósofo, poco antes de morir (4 de Abril de 636), sus celebrados *Orígenes* ó *Etimologías*, enciclopedia portentosa para su tiempo, en que no sólo atesora todo el saber que se había conservado en Occidente, y muy especialmente el de la Iglesia española, en que se continúa la tradición agustiniana por los Orosios, y se recibe algo del de los bizantinos por su larga estancia en la Península, de que dan gallarda muestra Severo y Liciniano, sino el adquirido directamente por él en aquella corte durante su destierro. Dividió su discípulo Braulio esta obra en veinte libros, en los que se comienza exponiendo la doctrina de Platón y Aristóteles respecto á los límites de la ciencia y el arte, para entrar en el trivio y el cuadrivio, concluidos los cuales trata de la medicina, de los orígenes de la legislación, de la cronología, de la bibliografía, de la doctrina católica, en que se dan noticias de las herejías, de las sectas filosóficas y de las sibilas y magos, en que se comprenden los poetas paganos, del origen de las lenguas, de la historia política, de la filología, de las ciencias naturales, de la cosmografía, de los monumentos sagrados y profanos, de la agricultura, de la mineralogía, de la indumentaria y las costumbres. Treinta y siete años después de la muerte de San Isidoro nació en un pueblo de la diócesis de Durham el venerable *Beda*, que pasó su vida en un monasterio hasta su muerte en 735. Como San Isidoro, escribe, además de obras teológicas y una historia eclesiástica, diferentes tratados sobre aritmética, física, astronomía y geografía: menos extenso, metódico y exacto que aquél, y menos conocedor también de la antigüedad clásica,

no representa menos en Inglaterra el papel que el Obispo hispalense había representado en España. Por último, *Alcuino* (Flaco Albino), nacido hacia la misma época (375) y educado en el monasterio de York, llevado á Francia por Carlomagno, restaura las escuelas de la Galia y establece otras nuevas en los monasterios y en el mismo palacio imperial, recoge y hace revisar los manuscritos de la literatura latina, combate la herejía de Félix y Elipando, y compone los tratados filosóficos de *Ratione animæ*, de *Virtutibus et vitiis*, y diálogos sobre gramática, retórica y dialéctica, sin originalidad, pero con regular estilo, hasta que fallece de abad en el monasterio de San Martín de Tours en 804.

Escolástica teológica.—La escolástica es una filosofía esencialmente dogmática, cuyo fondo es la religión y su forma la lógica aristotélica. Desde el siglo IX al XIII (escolástica teológica) la segunda permanece subordinada á la primera *(ancilla theologiæ)*. Después del sistema verdaderamente extraordinario de Juan Escoto Erigena, que acaso bebió en fuentes orientales un panteísmo que intenta conciliar con la religión cristiana, porque para él la verdadera religión es la verdadera filosofía y viceversa, y que consiste en distinguir la naturaleza en increada y creante, esto es, Dios, que posee y es fuente de toda vida; creada y creante, las causas primeras, por las que Dios realiza su obra; creada é increante, los seres que componen el universo, é increada é increante, Dios como el fin á que vuelven

todas las cosas, comienza la célebre cuestión de los universales, que ha hecho decir que toda la escolástica es el desenvolvimiento de una frase de Porfirio. San Anselmo, arzobispo de Cantorbery, dice que los universales existen por sí mismos *(ante rem)* y los percibimos por una facultad superior á los sentidos por la razón, juez y criterio supremo de todos los conocimientos humanos *(ratio quæ princeps et judex omnium debet esse)*, lo que lo llevó á su famosa prueba ontológica de la existencia de Dios. Dios existe por cuanto es la idea más elevada y perfecta que podemos concebir *(existit procul dubio aliquid, quo majus cogitari non potest, et in intellectu et in re)*. Dios es, pues, el Sér de todo sér, el Bien de todo bien, *quoniam omne quidquid est, per unum aliquid esse necese est.* De su esencia, en su esencia y por su esencia son todas las cosas. *(Ex ipsa suma essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia.)* Dios saca al mundo de la nada como al pobre á que se hace rico crea al hombre y le ha dado la razón á fin de que lo conozca y lo ame para merecer de este modo, después de esta vida, el premio ó la condenación eterna. Roscelino, por el contrario, cree que los universales son meros nombres *flatus vocis:* no podemos conocer más que por los sentidos, y éstos no nos ofrecen más que individuos, lo que le llevó á negar la Trinidad: ó no hay más que un Dios ó

hay tres; si hay tres son tres seres distintos separados sin relaciones de conexión, fundando así el nominalismo, según el cual los universales no tienen existencia sino derivada de las cosas *post rem*. Extremó el realismo su discípulo Guillermo de Champeaux sosteniendo que los universales son lo esencial, de que los individuos son puros accidentes. Abelardo, tomando un término medio entre las doctrinas anteriores, enseña que los universales no tienen realidad en sí, sino sólo en nuestra inteligencia, fundando así el conceptualismo. Entretanto Bernardo de Chartres considera las ideas generales como los tipos eternos de la inteligencia divina que presiden á la creación de los seres, concluyendo su escuela por precipitarse en el misticismo de Hugo de San Víctor, que absorbe la filosofía en la contemplación y en el amor de Dios, porque amar á Dios es amarse á sí mismo. Por último, Amaury de Chartres y David de Dinán dedujeron del realismo un racionalismo panteísta, *omnia sunt Deus et Deus est omnia*, negando como consecuencia los dogmas de la Trinidad y de la Eucaristía.

La escolástica ha recibido este nombre de ser la filosofía que se enseñaba en las escuelas en la Edad media. Formulada por los Padres de la Iglesia la doctrina religiosa, y declarados por los concilios los prin-

cipales dogmas, no hay más que aplicarlos é interpretarlos, y para esto ofrecía un instrumento inapreciable la lógica de Aristóteles. Así que el método es principalmente hermenéutico ó interpretativo. Enseñar era leer ó comentar; así se decía *legere in philosophia* y hasta *legere in musica:* para la gramática Donato, y Prisciano para la retórica, Cicerón y Boecio para la filosofía, lo que se conocía de Aristóteles. Pero para interpretar es preciso entender, y hé aquí por qué la filosofía tiende á salir de su papel de mera servidora, preparando desde ahora el cambio de posición que ha de tomar en el siglo XIII. Á poco de fundadas las escuelas carlovingias, á principios del siglo IX, nació *Juan Escoto Erigena,* cuyos dos sobrenombres indican las dos patrias que se lo disputan. Llamado por Carlos el Calvo fué puesto al frente de la escuela palatina. Conocedor de los Padres orientales, y más de lo que cabría pensar en esta época de las escuelas alejandrinas, y espíritu audaz, tomó parte en las controversias teológicas de la época, sosteniendo según parece, porque el libro se ha perdido, en el tratado de *Corpore et Sanguini Domini* que el sacramento de la Eucarístía no es más que una conmemoración del sacrificio de la cruz: apesar de esto fué elegido por los obispos Pardulo, de León, é Hincmaro, de Reims, para combatir á Gotteskaldo, que exagerando las doctrinas de San Agustín negaba el libre arbitrio; pero su libro fué condenado por los concilios de Valencia y de Langres; por último, una traducción del falso Dionisio Areopagita hizo que Nicolás I escribiera contra él á Carlos el Calvo, faltándonos desde este punto noticias de su vida. Su obra maestra es la intitulada *περὶ φύσεως μερισμοῦ (de doctrina naturæ),* dividida en cinco libros y compuesta en forma dialogada. Dios es para él, como para los alejandrinos, inaccesible á la inteligencia del hombre, porque todo lo determinado tiene su contrario, y esta

oposición sería coeterna á Dios. Las causas primeras son creadas por el Padre y puestas en el Verbo. Cuando el Génesis dice *In principio creavit Deus* etc., este *principio* significa el Verbo. El mundo es juntamente eterno y temporal, porque toda cosa puede ser juntamente eterna y creada, infinita y finita, eterna é infinita en la causa en donde subsiste, en Dios, creada y finita en su manifestación efectiva. El mundo intelectual y el sensible estarían separados por un abismo si no hubiera un sér en quien se unieran: este sér es el hombre, resumen del Universo creado, que debe llevar á Dios; pero el hombre ha rehusado esta misión sublime y ha caído por el pecado. El estado del hombre en el Paraíso no era el de la perfección, no es más que la disposición al bien. Si el hombre hubiera morado en el Paraíso, por poco que fuera, hubiera llegado á la perfección. No es el mal quien lo ha tentado, porque el mal no existía; es que en vez de mirar á Dios se ha mirado á sí mismo. «Pero Dios llenará la misión que el hombre ha abandonado; el hombre-Dios, Jesús, ocupará el lugar de Adán, revestirá la forma humana y volverá á Dios la humanidad y el Universo que en ella está encerrado.» Niega las penas eternas y el infierno material: las primeras le parecen una opinión maniquea, porque es colocar frente de Dios un poder tan eterno y tan infinito como él; el segundo es una tradición pagana. ¿Qué más goce que ver el Cristo, ni qué más suplicio que no verle? Hay dos estados para los elegidos: el primero es la simple restitución de su naturaleza antes de la caída; el segundo su deificación; pero la deificación completa, la unión entera con Dios no está concedida más que al Verbo. Se han notado las singulares analogías de su división de la Naturaleza con las del Sankya de Kapila. Su idea de que la religión y la filosofía son en el fondo la misma cosa, y que la fe debe de preceder á la ciencia, recuerda involunta-

riamente el *fides quærens intellectum* de San Anselmo, que es el fondo de toda la escolástica. Nació *San Anselmo* en Aosta en 1033. La piedad de su madre Ermemburga le inclinó al claustro, apesar de la oposición de su padre, que no tardó en seguir su ejemplo. Discípulo y sucesor del ilustre Lanfranco en la abadía de Bec, lo fué más tarde del mismo en el arzobispado de Cantorbery. Por su fidelidad al Papa Urbano II tuvo que refugiarse en Roma, de donde volvió á Inglaterra en tiempo de Enrique I. Favoreció á éste en sus querellas con su hermano Roberto; pero desavenido más tarde con él por la cuestión de las investiduras, fué enviado á Italia con una misión que no tardó en convertirse en destierro, hasta que, reconciliados príncipe y prelado en el monasterio de Bec por mediación de Pascual, volvió á su arzobispado, donde murió en 1109. Sus principales obras filosóficas son el *Monologium* y el *Proslogium*, escritas cuando era abad de Bec. En la primera, con un espíritu platónico adquirido en la lectura de San Agustín, partiendo de las cualidades de los objetos finitos, se eleva hasta las cualidades absolutas, á los atributos divinos, y de aquí á la existencia de Dios. En la segunda es donde se halla la prueba ontológica, combatida ya en su tiempo por Gaunillón, monje de Marmontiers, en su libro *Pro insipiente*, á que contestó San Anselmo en su *Apologético*. Esta prueba, olvidada en la Edad media y reproducida por Descartes y Leibnitz, es, según Kant, aquella en que todas las teoréticas pueden resolverse, y según Hegel, la clave de la bóveda comenzada por las pruebas cosmológica y teológica, pues que éstas reconocen á Dios como actividad absoluta, inteligente y viva, y ésta como sér, como substancia que tiene la conciencia de su personalidad. El nominalista Roscelino había llegado á decir que si las tres personas de la Trinidad no eran tres seres distintos había que confe-

sar que el Padre había encarnado con el Hijo. San Anselmo lo censura por creer que no había más realidad que el individuo, dando así origen á la célebre cuestión de los universales. La amplitud de su espíritu, que prepara el período siguiente de la escolástica, se muestra en estas frases que nos ha conservado Eadmero: «Siendo el Cristo la verdad y la justicia, el que muere por ellas muere por el Cristo.» De la vida de *Roscelino* sólo se sabe que era canónigo en Compiegne y se supone que aprendió sus doctrinas de un cierto Juan apodado el *Sofista*. Afirmado que nada existe en general, sino sólo individualmente, y que, por consiguiente, los universales no son sino nombres genéricos, aplicó esta doctrina á la Trinidad, que fué condenada por el concilio de Soissons en 1092, dando así al nominalismo naciente cierta marca de herejía. *Guillermo de Champeaux*, discípulo de Anselmo de Laón, nació á fines del siglo XI, y fundó una escuela entre cuyos discípulos se contó Abelardo, que poco después se declaró adversario suyo. Desanimado por el éxito de su rival se retiró á uno de los extremos de París, cerca de la capilla de San Víctor, donde fundó después la abadía de este nombre. Pero al cabo de algunas semanas volvió á la lucha abriendo en su retiro una escuela de retórica, de filosofía y teología, hasta que fué consagrado obispo de Chalons. Tomó parte en la querella de las investiduras, asistiendo como enviado de Calixto II á la conferencia de Monzón en 1119 y murió dos años después. Sus doctrinas sólo nos son conocidas por el testimonio sospechoso de Abelardo, según el cual enseñó primero que «*Eamdem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola accidentium multitudine varietas,*» y que después modificó esta opinión diciendo que la identidad de los individuos de un género no viene de su esencia, por-

que ésta está en cada individuo, *nos essentialiter sed individualiter*, sino de ciertos elementos que se hallan en todos los individuos sin ninguna diferencia *(indifferenter)*. De estos textos podrían sacarse igualmente el nominalismo y el realismo, según el sentido que se les diera á las palabras esencia y realidad. Discípulo de los dos filósofos anteriores fué *Abelardo*, nacido en 1079 de ilustre familia cerca de Nantes, y que renunció á su derecho de primogenitura por su amor á las ciencias. Después de varias vicisitudes provocó á su maestro sobre la cuestión de los universales, y Guillermo hubo de confesarse vencido. Esto le valió tan inmensa popularidad, que de todas partes acudían á escucharlo, llegando á contar en su cátedra cinco mil oyentes, entre ellos el famoso Arnaldo de Brescia. De esta época datan sus románticos y trágicos amores con Eloísa, que tanto han contribuido á su celebridad. Habiendo entrado por consecuencia de ellos en la abadía de San Dionisio, no tardó en ceder á las súplicas de sus discípulos, y además de volver á la enseñanza escribió la *Introducción á la Teología*, obra que se censuró, no sólo por la novedad de sus doctrinas, sino por la mezcla de autoridades sagradas y profanas y el haber enseñado sin pertenecer á ninguna escuela, *sine magistro*. Denunciado como herético, fué condenado por el concilio de Soissons á quemar el libro con sus propias manos y á perpetuo encierro en el convento de San Medardo. Concediósele á poco la libertad con la condición de volver á San Dionisio; pero habiendo sostenido con Beda que San Dionisio Areopagita había sido obispo de Corinto y no de Atenas, y que por consiguiente no podía ser el apóstol de las Galias, suscitó contra él nueva persecución, de que se salvó con la fuga. Seguro luégo con la protección del ministro Surger, sus discípulos erigieron un oratorio, que dedicó á la Santísima Trinidad con el nombre

de Paracleto: más tarde fué elegido abad por los monjes de San Gildo, en la Bretaña, que no consiguió reformar, y por último volvió á París á enseñar en el cerro de Santa Genoveva, teatro de sus primeros triunfos; pero su pasión de la novedad y de la disputa le hicieron aventurar proposiciones que Guillermo, abad de Saint-Thierry, denunció á San Bernardo, quien no consiguiendo que se retractara de ellas, se resolvió á atacarlas en el concilio de Sens, donde Abelardo no se defendió, limitándose á apelar al Papa. Pero Inocencio II, antes que llegara la apelación, confirmó la sentencia del concilio, mandando además que se le encerrara y se quemaran sus libros. Pedro, el venerable abad de Cluny, le convenció á resignarse, á reconciliarse con San Bernardo y á entrar en un monasterio, donde acabó sus días sumiso á la Iglesia y practicando las virtudes más austeras, hasta su muerte en 1142. Más que por sus doctrinas filosóficas, es notable por lo atrevido de su pensamiento. Creía que en las materias que son del dominio de la razón no es necesario acudir á la autoridad *(in omnibus his quæ ratione discuti possunt non esse necessarium auctoritatis judicium)*, que las verdades deben ser creídas, no sólo porque sean la palabra de Dios, sino por la convicción de su realidad intrínseca: colocaba á Sócrates en el número de los santos, y le parecía que Platón tenía una idea más elevada que Moisés de la bondad divina. Su conceptualismo, que consistía en pensar que la especie es una colección de semejanzas, á la manera que un pueblo se llama uno aunque se componga de muchos individuos, sobre no resolver la cuestión era defendido contra los realistas de una manera sofística: si la especie está en cada individuo humano, Sócrates, en tanto que hombre, es una especie, y si como especie es universal, no es un individuo, no es Sócrates. En moral sostiene que la intención es todo y el acto nada; que

todo lo que se obra con arreglo á conciencia es bueno; que los que de buena fe condenaron á Jesús, hubieran obrado peor si no le hubieran condenado; que el pecado original no es un pecado, sino una pena, porque no puede pecar el que no tiene aún razón ni libertad; que la gracia de Jesucristo consiste en instruirnos con sus palabras y movernos con su ejemplo, y que el hombre puede alcanzarle por su razón y sin ajeno auxilio. Por fin, en Teodicea sostiene que Dios no ha podido hacer el mundo sino como es ni hacerlo mejor que es, porque de otra manera hubiera sido injusto, y si no ha impedido el mal es porque es fuente de grandes bienes. Contemporáneo de Abelardo fué *Hugo de San Víctor*, cuya patria se ignora, y que no se distinguió más que por sus trabajos y su saber. Sostiene que si la misma fe es la de todos los fieles en todas las edades, no todos han tenido el mismo conocimiento de ella. *In his eamdem fidem non eamdem fidei cognitionem invenimus.* Como imagen que somos de Dios, y teniendo grabada en nuestro espíritu esta imagen, podemos no sólo conocer su existencia, sino sus propiedades fundamentales, aunque no penetrar en su esencia, pues que al hombre sólo es dado conocer lo relativo. El alma está colocada entre el mundo y Dios, pero de modo que Dios está en ella y el mundo fuera de ella. Antes de la caída tenía tres ojos, el de la carne, el de la inteligencia y el de la contemplación; el pecado cegó éste, obscureció al segundo y no dejó intacto más que el primero. La falta del ojo de la contemplación hace necesaria la fe, creencia de las cosas invisibles é incomprensibles, y sobre todo de Dios. El medio que liga el alma con el cuerpo es la imaginación, en donde se detiene la inteligencia de los animales. El cerebro se divide en tres celdas: la anterior es el asiento de la sensibilidad, la media la de la inteligencia y la posterior la del movimiento. *Amaury* (Elmericus) estudió en París, donde

no tardó en ser considerado como uno de los más hábiles maestros en la dialéctica y en las artes liberales. Ya tomara sus doctrinas, como asienta Tomasius, de los escritos de Escoto Erigena, ya de algunas obras árabes recientemente traducidas, como el libro *de Causis* ó el *Fons Vitæ* de Ibn-Guebirol, desarrolla un vasto sistema panteísta, que reduce á estas dos proposiciones: «Dios es todo, todo es Dios.» Condenadas por Inocencio III en 1204, y encerrado en un monasterio, donde murió (1205), por decreto del concilio de Letrán fué abierto su sepulcro y sus cenizas arrojadas al viento. No dejó, sin embargo, de tener discípulos, siendo el más notable *David de Dinán,* que en su libro *de los Átomos* y en su *Quaternali,* condenado al fuego, parece que identificaba el pensamiento y la divinidad con la materia primera, porque si fueran diferentes introducirían en su naturaleza un elemento de composición, y si son simples son en realidad una misma cosa.

Escolástica musulmana.—La necesidad de sistematizar las nuevas doctrinas religiosas y de aplicarlas á las diversas relaciones de la vida origina entre los pueblos mahometanos un movimiento análogo al de la escolástica cristiana. Era preciso ver de conciliar la unidad simplicísima de Dios con los atributos divinos, la predestinación con la libertad del hombre. Por otra parte, el Corán no era reputado sólo como código religioso, sino que se le consideraba también civil y político y había que deducir de sus sencillos preceptos todo el derecho público y privado. Medios para ocurrir á esta nece-

sidad ofrecieron las traducciones siriacas de las obras de Aristóteles que los árabes encontraron al derramarse como conquistadores por el Asia. Formóse así una escolástica musulmana; pero en la que, á diferencia de la cristiana, tanto por las especiales aptitudes del pueblo arábigo, como por haber conocido, aunque de segunda mano, la Física aristotélica y las circunstancias que precedieron á la introducción de la filosofía en la corte de los califas, predomina la tendencia hacia el estudio de las ciencias naturales en que los pensadores árabes hicieron notables adelantos, si bien mezclados con aquellos ensueños tan propios de la fantasía oriental y de las escuelas místicas en que aprendieron.

Desde que cesó el primer entusiasmo que despertó la nueva doctrina comenzaron las herejías. Los *kadritas* (de *kadr,* poder, libre arbitrio) decían que las *cosas son enteras*, esto es, que ninguna fatalidad influye sobre la voluntad del hombre; los *djabaritas,* por el contrario, que el hombre por sí nada puede y que todas sus acciones son el resultado de una fuerza irresistible *(djabar);* pero lógicamente negaban á Dios todos los atributos, haciendo de Él un sér abstracto sin cualidades y sin acción. En cambio los *cifatitas* (de *cifat,* atributo), tomando á la letra las palabras del Corán, cayeron en un grosero antropomorfismo. De todas estas escuelas nacieron los *motazales* ó disidentes, que, aunque divididos en muchas sectas, convenían en no reconocer en Dios atributos distintos de su esencia y en proclamar la libertad del hombre y la jus-

ticia divina, por lo que se llamaron *axab aladl gualtauhid* (partidarios de la justicia y de la unidad). Sosteniendo además que por las solas luces de la razón podemos alcanzar todo lo necesario para salvarnos, pusieron en boga el *ilm-el-calâm* (ciencia de la palabra), especie de teología escolástica, que es el tránsito á la filosofía. No es el espíritu positivo de los árabes el más adecuado á estos estudios, ellos mismos lo confiesan. Fué necesaria la reacción de la Persia contra la Arabia y la protección de un califa como Al-Mamún, de cuya ortodoxia no están los piadosos muy seguros, para que se introduzca entre ellos la filosofía, que, según el historiador Makrizi, no sirve más que para aumentar los errores de los heréticos, añadiendo la impiedad á la impiedad, y aun así tuvo que entrar disfrazada de medicina, y aun tardaron un siglo en cultivarla por cuenta propia. Sus introductores fueros los sirios. Los nestorianos, después del concilio de Éfeso, se refugiaron en la Siria llevando consigo los autores griegos, especialmente Aristóteles, cuya lógica y cuya metafísica aplicaban á la interpretación de los dogmas religiosos. *Ibo de Edesa* fundó la célebre escuela á que dió nombre esta ciudad y que llegó á llamarse *la escuela de los persas.* Cuando fué destruida por el emperador Zenón dió origen á las no menos célebres de Nisibe y Gandisapur, donde se cultivaron la medicina y la filosofía. Una porción de obispos y patriarcas nestorianos y jacobitas tradujeron y comentaron á Aristóteles, aunque parece haber preferido extractos de segunda mano semejantes á los hechos en Occidente al comenzar la Edad media. Fué por los médicos de esta escuela por los que empezaron á influir en la corte de los omegas y dirigieron toda la cultura en tiempo de los abasidas. *Henain ben Ishac,* médico nestoriano, fundó una escuela que tradujo en las dos lenguas todas las obras de Aristóteles, de que los sirios no conocían más que

la Lógica, y esto incompletamente, y sus principales comentadores, por los que se dieron á conocer algo de las doctrinas de Platón, de que los árabes llegaron á poseer algunos tratados (la República, las Leyes y el Timeo y acaso el Critón y el Fedón). En la Persia también debieron conocer los musulmanes algo de las doctrinas neoplatónicas y de las de la India, á que los persas llamaban el *país de los sabios*, y éstas después en la India misma cuando la conquistaron, ello es que influyen poderosamente en su literatura y no dejan de dejar huellas en su filosofía, en la dirección mística, contraria á la escolástica. Para los que siguieron ésta, Aristóteles es, como para los escolásticos cristianos, el filósofo por excelencia, que Averroes considera más que humano; dividieron también la ciencia como aquéllos en el trivio y el cuadrivio; pero parece, según una indicación de Per Alfonso, que el primero comprendía la *dialéctica*, la *aritmética* y la *geometría*, y el segundo la *física* (medicina), *música* y *astronomía*, dudándose si la cuarta había de ser la *nigromancia*. Esto parece confirmarse por las noticias que da Virgilio Cordobés de las escuelas de su patria, en que nos dice había siete maestros de gramática, cinco de lógica, tres de ciencias naturales, dos de astrología, uno de geometría, tres de física, dos de música, tres de nigromancia, piromancia y geomancia y uno de arte notoria. De lo que no cabe dudar es del cuidado con que se aplicaron á las ciencias de la naturaleza, tan desdeñadas en la Europa cristiana, mereciendo entre ellos tal consideración, que Alhacén pedía á Dios que al juzgar el alma de Abu-Raikán tuviera en consideración que era el primero de su raza que había construido una tabla de pesos específicos. Aprovecharon y continuaron los trabajos de los grandes matemáticos y filósofos alejandrinos (Teón, Hipatia, Hiparco, Ptolomeo), introdujeron de la India el sistema de numeración que lleva su

nombre y adelantaron ó crearon ciencias como el Álgebra, la Alquimia y la Trigonometría, aunque con aquella fantástica idealidad que precede siempre á la reflexión científica, anima á ella y en algún modo anticipa sus resultados, buscaron en la Alquimia la piedra filosofal ó sea la transmutación de todos los metales en oro y el elíxir de la vida, en la Astrología leer en los astros el destino de los hombres, y en la Magia el disponer de las fuerzas naturales, encadenando con fórmulas y ceremonias misteriosas á los genios que los dirigen, á lo que daban base las creencias religiosas y filosóficas que encontraron en el Oriente y de que en otros lugares nos hemos ocupado.

La filosofía arábiga tiene poco de original. Los que la cultivan son más bien comentaristas que inventores. Pueden dividirse en orientales y occidentales y unos y otros en escolásticos y místicos. Entre los escolásticos orientales es el primero Al-Kendi, el filósofo por excelencia que se dice poseía toda la ciencia de los griegos, de los persas y de los indios, y á quien el califa Almamún encomendó la traducción de los libros de Aristóteles, *al que siguió más fielmente que ningún filósofo musulmán*, lo que le ocasionó la persecución de los piadosos. Alfarabí, filósofo, matemático, médico y músico, compuso muchas obras, la mayor parte de lógica, en que brilló especialmente, pues según Tofail, las que tratan de la filosofía propiamente dicha están llenas de dudas y contradicciones. Al-Jobba,

que para conciliar la Providencia divina y la existencia del mal negó la existencia de éste, su discípulo y contradictor Al-Assarí hizo compatibles la omnipotencia y el mal, atribuyendo á Dios la ejecución física del acto pecaminoso y al hombre la transgresión de la ley y fundó una secta filosófico-teológica que contó muchos partidarios. Pero el príncipe de los médicos y escolásticos orientales es Avicena, que en su *Al-schéfa* (La curación), vasta enciclopedia en diez y ocho volúmenes, reproduce sistemáticamente toda la filosofía aristotélica con las amplificaciones de los comentadores neoplatónicos aclarando y precisando lo que en el maestro aparece indeciso, no sin mostrar á veces cierta originalidad. Sin embargo, él mismo nos dice que éstas no eran sus verdaderas opiniones, sino las expuestas en su *Filosofía oriental*, libro que no ha llegado hasta nosotros, pero en el que parece aceptaba el panteísmo propio de aquella filosofía estableciendo cierta identidad entre el mundo de los seres y el de las ideas. Contra Avicena especialmente, apesar de la moderación con que éste de ordinario se expresaba, y en general contra todos los filósofos, escribió el célebre teólogo Algazel, que después de haber recorrido todas sus escuelas, de lo que da buena muestra en la exposición que de ellas hace, se había aficionado á la secta de

los *sofís;* su famosa *Tehâfot alfalâsifa* (Destrucción de los filósofos), después de mostrar que éstos no están de acuerdo y se refutan mutuamente, los combate en veinte puntos (diez y seis pertenecientes á la metafísica y cuatro á la física), procurando sobre todo destruir el valor del concepto de causalidad, eje de toda la filosofía, que no nos dice más que lo que sucede de ordinario porque Dios quiere; pero sin que haya ley inmutable que encadene la libérrima voluntad del Creador. Algazel dió un golpe de muerte á la filosofía árabe-oriental; sólo en España encontró quien lo refutara.

Á las traducciones de Aristóteles, hechas por los cristianos en la corte de los califas, se siguieron traducciones y comentarios hechos por los árabes mismos, que no tardaron en eclipsar á aquéllos. Acaso el primero fué *Abu-Yusuf,* cognominado *Kendi,* de la noble familia de Kenda, de donde procedía, que había dado emires á muchas tribus de la Arabia. Cardán le coloca en el número de los doce genios de primer orden que habían aparecido según él hasta el siglo XVI. Se le atribuyen cerca de doscientas obras, cuyos nombres se encuentran en la biblioteca de Casiri; todos los de Filosofía han perecido. Acaso sustentó opiniones poco ortodoxas, porque el califa Motaguakil hizo confiscar su biblioteca, que le devolvieron á su muerte, y el médico Abdalatir en el siglo XII escribió un tratado acerca de la esencia de Dios para refutarlo. *Abu-Nazr,* llamado *Farabi,* de Farab, el lugar de su nacimiento, estudió con un cristiano llamado

Juan en Bagdad, luégo vivió en la corte de Alepo, y habiendo acompañado á Seif-Eddaula á Damasco, murió allí el año de 750. Matemático, médico y filósofo, escribió muchas obras, de las que no nos quedan más que algunos tratados, á saber: su *Iheal-olum* (catálogo de las ciencias), existente en la biblioteca del Escorial, que trata: primero *De scientia linguæ*, segundo *De scientia logicæ*, tercero *De scientia doctrinali* (matemáticas), cuarto *De scientia naturali*, quinto *De scientia civili*, su tratado *De la tendencia de la filosofía de Platón y Aristóteles*, perdido, pero que se sabe constaba de una introducción, de una exposición de la filosofía de Platón con la indicación de sus obras y de un análisis detallado de la de Aristóteles con un resumen de sus obras, su *Al-sira al fâdhila* (La buena conducta), tratado de moral, y el *Mabadi-al-madjudat* (los principios de todo lo que existe), tratado de Metafísica y Política de que se conserva la traducción hebrea, en que trata: primero del principio divino ó de la causa primera y única, segundo de las causas secundarias ó las esferas celestes, tercero del entendimiento activo, cuarto del alma, quinto de la forma, sexto de la materia, después de lo cual pasa á examinar las diferentes sociedades humanas y sus gobiernos en relación con el bien supremo, que no puede alcanzarse sino por los que con una organización intelectual perfecta están aptos para recibir la acción del entendimiento activo, con lo que se alcanza el grado de profeta, única revelación que admite. De esta obra y de los demás escritos lógicos de Alfarabi decía Maimónides: «En general yo te recomiendo no leer de lógica más obras que las del sabio Abu-Nazr-Alfarak, pues todo lo que ha compuesto, y particularmente la *De los principios de las cosas*, es pura flor de harina.» Compuso también dos libros sobre música, uno que encierra toda la teoría de este arte, en la que hizo hacer grandes progresos á los

árabes, así como en la construcción de instrumentos y en la manera de ejecutar, y otro en el que expone y examina los diferentes sistemas seguidos por los antiguos, que probablemente existe manuscrito en el Escorial, y que recomendamos á los artistas españoles. Desde el principio andaban divididos los teólogos musulmanes acerca del origen del mal: unos sostenían que las obras de los hombres eran independientes del poder de Dios, y salvaban su bondad á costa de su omnipotencia; otros que Dios lo hace todo y que la eficacia de la voluntad humana es ilusoria; éstos salvaban la omnipotencia, pero á costa de la bondad. *Abu-Ali-Al-Jobba*, suponiendo que siempre sucedía á los hombres lo que más les convenía, creyó cortar esta dificultad; pero *Abu-l-Hasán-Al-Assari* le presentó el ejemplo de tres hermanos, uno que había cumplido los divinos preceptos y se había hecho merecedor del Paraíso; otro que los había desobedecido, yendo por ello al infierno, y el tercero que había muerto en la infancia. Si éste le dijera á Dios, «¿por qué no me has dejado vivir como á mi primer hermano y hubiera ido al Paraíso,» qué le podría contestar, Al-Jobba?—Dios le contestaría, respondió éste, «que le había hecho morir porque sabía que había de ser malo é ir al infierno.»—Entonces, le replicó Al-Assari, le preguntaría el segundo: «¿por qué no me has quitado la vida en la infancia?»—El discípulo no se contentó con refutar la opinión de su maestro, sino que imaginó, para hacer compatible la existencia del mal y la Providencia, que las obras humanas eran debidas al concurso del libre arbitrio y la voluntad divina, siendo Dios la causa de la ejecución física y el hombre la de su conformidad ó desconformidad á la ley, solución muy semejante á la que dieron después al mismo problema algunos escolásticos cristianos. Al-Assari fundó un sincretismo teológico-filosófico, que distinguía algunos atributos divi-

nos de su esencia, y que fué aplicado no sólo á las cuestiones especulativas sino á la práctica de los tribunales. El mayor de los filósofos orientales es *Abu-Ali-Al-Hosein* (Avicena), á quien no puede negarse un talento y una actividad extraordinarios. De origen persa, á los diez años sabía el Corán, la gramática y el derecho; estudió la filosofía con Abu-Abdallah-Natih, no tardando en exceder á su maestro: discípulo en Medicina de un cristiano llamado Isa-ben-Yahya, á los diez y seis ó diez y siete años era tal su reputación, que fué llamado á curar de una grave enfermedad al príncipe Nuh-ben-Mansor, lo que logró, consiguiendo con ello no sólo grandes regalos sino tener á su disposición una inmensa biblioteca, que le acusaron de haber quemado para poseer solo los conocimientos en ella adquiridos. Un personaje árabe le cedió un palacio, donde estableció cátedras y comenzó su célebre *Canon de la Medicina,* que se ha enseñado hasta bien entrado el siglo XVIII en las escuelas europeas. Nombrado visir por el príncipe Schems Eddaula, los soldados se insurreccionaron y faltó poco para que le dieran muerte. Una enfermedad del príncipe le hizo llamar de nuevo y entonces se ocupó en su grande obra *Al-Schefá.* Por la tarde, ante un numeroso auditorio, daba sus lecciones de medicina y filosofía, y una vez terminadas llamaba músicos y se pasaba con sus discípulos las noches en orgías. Á la muerte de su protector, desavenido con su hijo, como comunicara secretamente con su enemigo el príncipe de Ispahán Alá-Eddaula, fué descubierto y encerrado en una torre. Al cabo de algunos años consiguió ponerse al amparo de Alá-Eddaula, á quien acompañaba en sus expediciones; pero minada por los excesos su robusta naturaleza contrajo una enfermedad en los intestinos, que agravó tomando enérgicos remedios; sintiendo próximo su fin en una expedición contra Hamadán, mostró un gran

arrepentimiento, hizo grandes limosnas y actos de piedad, muriendo como buen mahometano en Hamadán á los noventa y siete años. Sus escritos peripatéticos pueden reducirse al *Al-Schefá,* pues el *Al-Nadjah* (La liberación) no es más que un compendio de aquélla. En la división de la ciencia sigue á Aristóteles, pero reconoce ciencias mixtas como la astronomía (matemática y física). Divide el sér: en solo posible (las cosas sublunares), en posible por sí y necesario por una causa exterior (las esferas y las inteligencias), y necesario por sí (Dios). Como la Unidad absoluta no puede producir más que la unidad, de Dios emana la primera esfera, que es la que comunica el movimiento, pues aunque éste emana de Dios es ya compuesto, pues su inteligencia tiene por objeto á la primera causa y á ella misma. Como el conocimiento divino sólo tiene por objeto lo universal, el de las cosas particulares pertenece á las esferas, porque éstas tienen la imaginación en que las cosas se multiplican. Al alma humana, para unirse al intelecto activo, no la basta la especulación, sino que necesita perfeccionar su parte práctica subyugando la materia á fin de hacer de sí misma un vaso puro en que aquél puede infundirse. ¿Eran estas doctrinas las suyas ó sólo una preparación para una doctrina más elevada? Positivamente afirma esto último, pero no conocemos suficientemente su filosofía oriental para borrarlo de los peripatéticos y colocarlo entre los místicos. ¿Sucede lo mismo con Al-Gazalí, aunque en opuesto sentido? Lícito es sospecharlo. Ya Averroes piensa que no procede siempre de buena fe; Moisés de Narbona asegura que había escrito una obrita que no confiaba más que á los escogidos en que respondía á las objeciones que había hecho á los filósofos, é Ibn-Tofail cita un pasaje en que él mismo dice haber escrito libros esotéricos cuya comunicación estaba reservada á los que eran dignos de leer. De lo que

no cabe duda es de que dividía las opiniones en tres clases, las que son propias del vulgo, las que pueden comunicarse al que pregunta y desea ser enseñado y las que el hombre guarda para sí y sólo manifiesta á los que participan de sus convicciones.

Abu-Hamed-Mohamed, vulgarmente denominado *Algazali*, nació en Tus en 1038. Estudió en su patria y en Nisapur. La fama de sus talentos le valió el favor de Nizam-al-Molc, visir de Malec-Schah, que le confió la dirección del colegio Nizamyyia, que había fundado en Bagdad; profesor después en Damasco, en Jerusalén y Alejandría, se preparaba á visitar á Yusuf-ben-Taschfín, el emir almoravide, cuando supo su muerte. Entonces volvió á su patria, donde se entregó á la vida contemplativa de los sofís y compuso gran número de obras para mostrar las excelencias del mahometismo sobre las otras religiones y la filosofía; sólo una vez, y á su despecho, salió de su retiro para ir á Nisapur y para volver á tomar la dirección del colegio de Bagdad; pero habiéndose retirado de nuevo á Tus, fundó un monasterio para los sofís, donde vivió hasta su muerte en 1111. Sus obras filosóficas principales son el *Makâcid al falâsifa* (Las tendencias de los filósofos) y el *Tehâfot al falâsifa* (Destrucción de los filósofos), que probablemente existen en árabe en la biblioteca del Escorial. La primera no es más que una preparación á la segunda, pues como él mismo dice: «Me ha parecido necesario, antes de comenzar la refutación de los filósofos, componer un tratado donde exponga las tendencias generales de sus ciencias.» En el *Tehâfot* pretende destruir no las opiniones de los filósofos, sino la filosofía, haciéndolo depender todo de la voluntad arbitraria de Dios. No es necesario, piensa, que entre las cosas que se suceden de ordinario haya una relación y un enlace entre lo que se cree ser la causa y lo que se cree ser el efecto. Son, por el contrario, dos

cosas distintas de que la una no es la otra, que no existen ni dejan de existir la una por la otra. Así, el que se quite la sed y el beber, el que se quite el hambre y el comer, la muerte y rotura de la nuca.... no están en esta mutua relación sino por la omnipotencia divina, que desde mucho tiempo ha creado esta relación y este enlace, y no porque la cosa sea necesaria por sí misma, y no podría ser de otra manera. Esta omnipotencia, que es la causa única, puede hacer que se quite la sed sin beber, que se quite el hambre sin comer, que se muera sin romperse la nuca ó que se siga viviendo aunque se rompa. Con esta negación de toda relación racional, que recuerda el *credo quia absurdum*, la razón cede ante la fe, pero para autorizar todos los delirios. Después de destruir, nuestro autor pretendía reconstruir, y al fin del *Teâhfot* prometía otro libro titulado *Bases de las creencias*, lo que dudamos es que esta reconstrucción se quedara en el Corán. Los versos: «Admite lo que veas y abandona lo que has oído solamente; el sol, cuando nace, te dispensa de contemplar á Saturno,» nos parecen algo sospechosos y no menos sospechosa su pretendida visita al jefe de los almoravides.

También en el califado de Occidente penetró la filosofía merced á la generosa protección que á todas las ciencias dispensaron los Omeyas, no sin tener que luchar con la enemiga y las persecuciones de los fanáticos, que han contribuido á que no tengamos más que escasas noticias de la primera época. El primer filósofo cuyas obras nos son ya conocidas es *Ibn-Badja*, que floreció en el período de los almoravides, que comentó los tratados de

física de Aristóteles, dejó algunos inacabados de lógica y que en su *Risalet alwida* (Carta de despedida) combate á Algazalí y tiende á rehabilitar la especulación filosófica, única que puede conducirnos al conocimiento de la naturaleza y con el *auxilio del cielo* al de sí propio y á la unión con el entendimiento activo. Los medios de alcanzar esto último por la sucesiva negación del elemento material del conocimiento hasta llegar á las formas ó ideas especulativas, la más elevada de las cuales es el entendimiento adquirido por el cual el hombre se reconoce como sér intelectual, llega á ser entendimiento en acción y se identifica con el entendimiento activo, se exponían en su *Régimen del Solitario*, su obra más original, desgraciadamente perdida. Siguió sus huellas su discípulo *Tofail* en su *Hay-Ibn-Yakdhan* (El vivo hijo del vigilante), traducido al latín con el título de *Philosophus autodidactus*, en el que Hay, nacido sin padre ni madre en una isla desierta, se va levantando, por la contemplación de los objetos que le rodean, de lo sensible y material á lo formal é inteligible, hasta que, apartándose de todo lo terreno y no dejando subsistir más que el pensamiento, se encuentra identificado con Dios, y encontrándose más tarde con un piadoso anacoreta halla que las verdades filosóficas y las religiosas son en el fondo absolutamente idénticas. Lo que

fué para la filosofía árabe-oriental Avicena fué para la occidental *Averroes*, cuyo nombre llena todo un siglo. No pretende ser filósofo original, pero escribió tres especies de comentarios á las obras de Aristóteles, defiende la filosofía contra los ataques de Algazali en su *Tehâfot-al-Tehâfot* (La destrucción de la destrucción), y procura aclarar los pasajes obscuros del Stagirita en diferentes disertaciones. Su doctrina es la aristotélica modificada por influencias neoplatónicas, que para salvar el dualismo entre la materia y la forma suponen una especie de emanación universal, admitiendo entre el *primer motor* y el mundo la *inteligencia de las esferas;* pero es suya, aunque suponga ser la verdadera interpretación de Aristóteles, la célebre doctrina del *entendimiento separado*. El entendimiento activo ejerce dos acciones sobre el entendimiento pasivo: la primera en tanto que ésta no ha perfeccionado su ser, en tanto que no ha pasado á inteligencia recibiendo las formas inteligibles; la segunda consiste en atraer á sí el entendimiento adquirido, que entonces se borra porque la forma más fuerte hace desaparecer la más débil; pero esta conjunción no va más allá de esta vida, no habiendo nada de eterno más que el entendimiento universal; las nociones generales que de él emanan son imperecederas en la humanidad, pero nada queda de ellas en la inteligencia indivi-

dual que las recibe. La terrible persecución de los almohades cortó el libre vuelo del pensamiento reflexivo de los musulmanes españoles, pero no impidió que sus trabajos, mediante las traducciones hebráicas y las latinas hechas en Narbona y en Toledo, influyeran en los pensadores cristianos determinando el movimiento que se ha llamado escolástica filosófica.

Sabemos que la filosofía había penetrado ya en Córdoba en tiempo de Mahomet, quinto sultán omeya. En tiempo de Abderramén III encontramos á Ibn-Masarria, panteísta, que había estudiado en las traducciones de ciertos libros griegos, que los árabes atribuyen á Empedocles. Acusado de impiedad, tuvo que marchar á Oriente, donde se familiarizó con las diferentes sectas, y acaso se afilió en la sociedad secreta de los islamitas. Volvió á su país afectando gran devoción, y logró reunir una numerosa escuela; pero los teólogos, alarmados, hicieron quemar sus obras. Contra ellas parece que escribió una el célebre Zobaidi. Sabemos también que de la espléndida protección que Alhakén II dispensó á los literatos no fueron excluidos los filósofos; pero Almanzor, á quien se tachaba de serlo, para acallar mutmuraciones hizo separar por los ulemas más reputados en la gran biblioteca de Alhakén las obras filosóficas y astronómicas, y las quemó con sus propias manos. La persecución que inició contra los filósofos no produjo más resultado que el que éstos se ocultaran, pues á la caída del califato los discípulos de Ibn-Masarria formaban una secta numerosa, otra bajo extrañas fórmulas (la tierra descansa sobre un pescado, este pescado está sostenido por el cuerno de un toro, este

toro se halla en una roca que un ángel lleva sobre su cuello, debajo de este ángel están las tinieblas, y por bajo de las tinieblas un agua que no tiene fin), en que parece reconocerse el simbolismo oriental, enseñaba que el universo es ilimitado y que las religiones pueden imponerse por violencia ó por fraude, pero no demostrarse; no siendo, por lo demás, menos enemiga de la filosofía griega. En ésta se apoyaba una escuela naturalista á quien el estudio de las Matemáticas y el de la Astronomía hacía que declararan absurda la religión porque no podía demostrarse como estas ciencias. Ni dejó de aparecer también el escepticismo, tan propio del carácter árabe. Bajo el nombre de *religión universal* despreciaban igualmente toda religión y toda filosofía, aceptando los más moderados la existencia de Dios y la misión de Mahoma; otros sólo la primera; algunos por religión universal entendían los principios morales que toda religión practica y la razón aprueba, mientras que los más avanzados se encerraban en la duda absoluta, diciendo que ni la existencia de Dios ni la creación del mundo habían sido probadas; pero tampoco que Dios no existiera ni que el mundo fuera eterno. Tenemos, pues, noticias de un movimiento filosófico en el período propiamente árabe; pero estas noticias incompletas no nos permiten apreciar debidamente las influencias orientales ni las que pudieron ejercer las escuelas muzárabes, que conservaron las doctrinas de San Isidoro, en las que brilló el primero *Juan Hispalense,* á quien los árabes llamaron *Cayed Almatrán* (Sacerdote metropolitano), y Álvaro Cordobés, cabeza de la *dialéctica romana.* Necesitamos bajar hasta el período de los almoravides para encontrar un pensador con nombre propio y de ideas conocidas. Éste es el que los escolásticos llaman *Avempace,* evidente corrupción de *Ibn-Badja (Abu-Becr Mohamed ben-Yahya),* por sobrenombre *Ibn-al-Zayeg* (El hijo del platero), que na-

ció en Zaragoza á fines del siglo XI, se estableció después en Sevilla, y por último pasó al África, donde gozó de gran consideración de los monarcas almoravides, muriendo en Fez en 1138 y dejando por su muerte prematura incompletos sus escritos más importantes. Además de algunas obras de medicina y de matemáticas (y nótese que los escolásticos árabes son médicos como los cristianos sacerdotes) compuso comentarios á muchos tratados de Aristóteles, especialmente sobre la *Física De la Generación y Corrupción*, algunas partes de la *Meteorología* y los libros que siguen á la *Historia de los animales*. Entre los originales que dejó incompletos se cuentan varios tratados de Lógica (existentes en la biblioteca del Escorial), el del *Alma* y el del *Régimen del Solitario*. Cítanse además como suyos el *Tratado de la Conjunción del Entendimiento con el Hombre* y su *Carta de Despedida*. El más importante es el *Régimen del Solitario*, de cuyo contenido tenemos noticia por Moisés de Narbona. Comienza por explicar lo que entiende por régimen *(tedbir)*; éste supone concurso regulado de acciones que suponen la reflexión y que sólo es propio del hombre. El régimen del solitario debe ser la imagen del Estado modelo. En éste no se necesitan médicos, porque sus ciudadanos no cometen excesos; ni jueces, porque están unidos por el amor. Los *solitarios* en un estado imperfecto son como las *plantas* que espontáneamente brotan en un terreno cultivado, y extranjeros á su familia y á la sociedad, deben tratar de llegar á ser los miembros de un Estado perfecto. Las acciones que á él pueden conducirnos son las *libres*, las que resultan de la *reflexión*, para lo que es preciso que el solitario se deje conducir por el alma racional y no por el alma animal, haciendo más bien lo justo que lo útil. De este modo llegará á las formas espirituales, que son tanto más perfectas cuanto más se alejan de la *corporeidad*, y por

último á las formas especulativas *(intelligibilia speculativa)*, al *entendimiento adquirido*, emanación del *entendimiento activo*, por el que viene á comprenderse á sí mismo como sér intelectual, é identificándose con el *entendimiento activo* á ser *entendimiento en acción*, que es el fruto de toda ciencia. *Abu-Becr Mohammed ben Ad-el Melic Ibn Tofail* nació en Wadi-Yasch (Guadix) en los primeros años del siglo XIII y se hizo célebre como médico, matemático, astrónomo, filósofo y poeta, lo que le valió la amistad del segundo monarca de los almoravides, á la que atrajo los sabios más ilustres, siendo el que le presentó á Averroes. Murió en Marruecos en 1185, habiendo asistido á su entierro el emir Yacub Almanzor. De sus obras no nos queda más que una; sabemos, sí, que escribió de medicina, que en astronomía había encontrado un medio para prescindir de las excéntricas y de los epiciclos de Ptolomeo, y Casiri habla de un libro titulado *Misterios de la sabiduría oriental*. Discípulo de Ibn-Badja, muestra en su celebrada novela filosófica (Leibnitz gustaba mucho de su lectura) cómo el solitario, libre de las preocupaciones de la sociedad y de su influencia, llega por sí propio á la resolución de los más altos problemas metafísicos. *Hay*, á quien valiéndose de una ficción de Avicena hace nacer de la tierra por ciertas circunstancias, y que después hace alimentar por una gacela, no tiene al principio más que conocimientos sensibles, pero éstos le llevan á adquirir nociones de física. Observando que los seres son unos por esencia y múltiples por accidente llega á distinguir la materia de la forma. Reconociendo la unidad del mundo y encontrando razones iguales para suponerlo eterno ó creado, de su existencia supone la de un agente que lo mueve y lo conserva. Todas las formas se encuentran en él, es en algún modo el único sér. Nuestra inteligencia absolutamente incorporal es la verdadera substancia

del hombre; su felicidad y su dolor están en relación con su unión ó apartamiento de Dios. El que rompe los lazos del sentido y de la imaginación y no deja subsistir más que el pensamiento se cree enteramente identificado con el Sér Supremo y todo el universo le parece no existir más que en Dios, desapareciendo enteramente la multiplicidad (propia sólo del cuerpo y del sentido) para el que se ha emancipado de la materia. Hay contempla no á Dios mismo, sino su reflejo en el universo. Su luz aparece resplandeciente en las inteligencias de las diferentes esferas, mas en el mundo del *nacimiento y de la muerte*, como el reflejo del sol en el agua turbia; desciende luégo y ve otras esencias semejantes á la suya, unas en nimbos luminosos, otras sumidas en las tinieblas; son las almas puras é impuras. Cuando sale de su éxtasis se encuentra de nuevo en el mundo sensible, porque éste y el mundo superior son como dos esposas del mismo marido, no se puede complacer á una sin disgustar á la otra. *Asal*, que por medio de la religión ha llegado al mismo resultado que Hay, habiéndose retirado para entregarse á la contemplación á la isla que habita Hay, lo encuentra, le enseña el uso de la palabra y lo instruye en la religión, resultando de sus conferencias que las verdades enseñadas por la religión y la filosofía son las mismas, sólo que aquélla las reviste de formas que las hagan accesibles al vulgo: así el antropomorfismo del Corán y sus descripciones de la vida futura no son más que imágenes que encierran un sentido profundo y el permiso de adquirir y gozar bienes terrenos, que no conviene al verdadero sabio una concesión á sus necesidades. Hay manifiesta entonces el deseo de ir entre los hombres para enseñarles la verdad; Asal condesciende, aunque con disgusto. Valiéndose de una nave que por casualidad abordó á la isla desembarcan en otra habitada antes por Asal, donde los amigos de éste le

hicieron una entusiasta acogida; pero apenas Hay les expone sus ideas, la amistad se resfría, y los dos amigos, renunciando á la sociedad, se vuelven á su retiro.

Cuenta Abd-el-Wahid que deseando Abu-Yacub-Yusuf encontrar un sabio que le hiciera un análisis claro y razonado de las obras de Aristóteles, Tofail, su visir, le presentó á *Averroes*. Éste, cuyo verdadero nombre es *Abu-l-Walid Mohamed Ibn-Ahmed Ibn-Roschd,* nació en Córdoba á principios del siglo XII de una familia que se había distinguido en la magistratura (su abuelo había sido Khadí al Kodha de toda Andalucía). Como ellos, Ibn-Roschd estudió el *fik'h* ó sea el derecho teológico musulmán, después cursó la medicina y la filosofía, siendo uno de sus preceptores el célebre Ibn-Badja, sobresaliendo tanto en estas carreras, que fué cadí de Sevilla y de Córdoba y médico de Yusuf, mereciendo igual favor de los almoravides que de los almohades, que les sucedieron en el dominio del África y de España. Hacia el fin de su vida, bien fuera porque ofendió la vanidad de Almanzor, que en uno de sus libros le llamara *rey de los berberiscos* y le tratara con poco respeto diciéndole *escucha, hermano,* bien porque le denunciaran al fanático monarca de cultivar las ciencias paganas con menosprecio del mahometismo, fué privado de sus dignidades y confinado á Elisana (Lucena); pero habiendo influido algunos personajes de Sevilla se le levantó el destierro y fué á Marruecos, donde murió en 1198. Con razón ha merecido Ibn-Roschd el epíteto del *Comentador*. Creía que Aristóteles había llegado al más alto grado de la superioridad humana, á cuyo pensamiento nada importante se podría añadir. Acerca de él escribió tres especies de comentarios: los comentarios medios, los grandes comentarios y una especie de resúmenes de su doctrina, que expone en su propio nombre. Escribió además multitud de tratados particulares, entre los que citare-

mos la *Destrucción de la Destrucción*, en que refuta á Algazalí, *La refutación de la división de los seres de Ibn-Sinna*, el *Tratado del intelecto material ó de la posibilidad de la conjunción*, *Sobre el verdadero sentido de los dogmas religiosos* (existente en árabe en el Escorial), *La concordancia entre la Religión y la Filosofía* y el *Análisis de la Metafísica de Nicolás*. Aun en los casos en que presenta ideas originales cree que éstas son la expresión más fiel de la mente del maestro. Tal sucede en la teoría del entendimiento. «Por lo que acabamos de decir—escribe—conoceréis las dos opiniones sobre el entendimiento material; á saber: la de Alejandro (de Afrodisias) y los otros comentadores y reconoceréis también que la opinión verdadera, la de Aristóteles, es la reunión de las dos, porque por nuestra hipótesis evitamos (como lo han hecho los últimos) hacer de una cosa que es una substancia separada una especie de disposición, porque suponemos que la disposición no se halla en la substancia por su naturaleza, sino porque la substancia se halla unida á otra en que semejante disposición se halla esencialmente, que es el hombre, y avanzando en seguida que hay una cosa á que esta disposición corresponde de una manera accidental, evitemos hacer del entendimiento en potencia una simple disposición (como lo ha hecho el primero).» La teoría del entendimiento separado produjo gran sensación entre los escolásticos cristianos. Refutáronla Alberto Magno, Santo Tomás y Raimundo Lulio, dividiendo á los aristotélicos en dos campos, hasta el punto de que León X tuvo que condenar en una bula las doctrinas del filósofo árabe.

Escolástica judáica.—El movimiento religioso é intelectual del mundo mahometano no dejó de sentirse en la sinagoga, modificando profundamente las

antiguas sectas. Los karáitas, procedentes de los saduceos, proclamaron el principio del libre examen y de la interpretación individual de la Escritura, y los rabbinitas ó partidarios del Talmud, al lado de la autoridad de la Escritura y de la tradición, reconocen la de la razón, que enseña las mismas verdades que aquéllas. La lógica de Aristóteles, que entonces comenzaba á estar en boga entre los árabes, sirvió á los teólogos judíos en sus polémicas, aunque éstas fueran dirigidas en gran parte contra las doctrinas peripatéticas, manteniendo contra ellas la voluntad de Dios y la creación *ex nihilo;* pero la escolástica hebrea no comenzó hasta que los judíos españoles se emanciparon de la Academia de Sora.

Durante el reinado de Almanzor, segundo califa de los Abasidas, *Anan-ben-David,* uno de los principales doctores de la Academia babilónica de Sora, se puso á la cabeza de una secta análoga á los *motecalemin* árabes, de los que aceptaron los razonamientos y hasta el nombre, y que son conocidos con el de *Karaim* (textuarios). Como los fundadores del *Calam,* trataron de dar á la revelación un fundamento filosófico, y sus principales doctrinas eran: que la materia no era eterna, que el mundo había sido creado, y, por consiguiente, que existe un creador (Dios) que no tiene principio ni fin, que es incorporal y no puede estar encerrado en los límites del espacio, omnisciente, cuya vida es la inteligencia, y es la inteligencia pura, y que

obra con libre voluntad de acuerdo con ella, añadiendo alguno (David ben Merwan) que el hombre era el microcosmos, y, por consiguiente, superior á los ángeles, como la criatura más perfecta. Los tamuldistas, á su vez, tuvieron que apelar á la razón, y *Saadia ben Joseph*, presidente de la Academia de Sora, admitiendo que no hay contradicción entre la razón y la fe, estima que ésta es necesaria para adelantarnos verdades que la primera no hubiera podido adquirir sino á costa de grandes esfuerzos y de mucho tiempo. Con este sentido admite aquellas creencias que, como la resurrección de los muertos, no se oponen absolutamente á la razón; pero desecha las que considera absurdas, como la metempsícosis. Niega la existencia de Satanás, y piensa que el así llamado, lo mismo que los *hijos de Dios* que figuraron en el prólogo del libro de Job, son hombres.

El escolasticismo judáico comienza con el malagueño Ibn-Gebirol, que supone que excepto Dios, todas las cosas, hasta las almas, están compuestas de materia y forma unidas por el movimiento que procede de la voluntad del Creador y no de su inteligencia, que sólo hubiera podido producir lo infinito. Contra él y contra otros escolásticos hebreos (menos atrevidos) escribieron Bechaí, teólogo moralista con tendencia ascética, y Judá Hallevi, que combate á los que creen que por la razón pueden alcanzarse las verdades reveladas; pero aunque éstas no sean contrarias á aquéllas, sólo por la fe podemos participar de la inspiración de

los profetas. El hombre destinado á armonizar estas opuestas tendencias es el célebre Maimónides.

Poco después de la muerte de Saadia los judíos españoles fundaron una academia en Córdoba, de que fué jefe Hasdaí, célebre médico y embajador de Abderramán III cerca de la reina Tota, el que aprovechando el favor que tenía con el Califa enriqueció las escuelas españolas con las obras de los hebreos orientales é hizo florecer en ellas los estudios teológicos y literarios. Hijo de ellas fué un pensador relativamente original, el citado por Santo Tomás con el nombre de *Avicebrón,* y que no es otro que *Ibn-Gebirol,* autor del *Mekor Hayyîm* (traducida al latín con el título de *Fons vitæ).* Según él, la materia no es más que la facultad de ir recibiendo la forma y ésta la que limita la materia haciendo de ella una substancia determinada. La materia recibe según la facultad de recepción que la voluntad de Dios ha puesto en ella, y esto es poco en comparación de lo que esa voluntad podría producir. Esta intervención de la voluntad divina distingue á la escolástica hebrea de la árabe; pero aunque con ella nuestro filósofo tiende á explicar el dogma de la creación, los teólogos judíos, que adoptaron en sus ritos los himnos de Ibn-Gebirol, dejaron caer en el olvido su *Fuente de la vida.* Mas con esto no impidieron el movimiento filosófico: Maimónides nos cuenta que sus compatriotas en general abandonaron el método de los montecallemín y abrazaron las opiniones peripatéticas en cuanto no se oponían directamente á los dogmas fundamentales del judaísmo. Para evitar esta invasión de la filosofía, *Bahya ben Joseph* (Bechai), el Agazalí hebreo, en su libro *De los deberes de los corazones* trata de presentar una teoría completa y sistemática de la moral judáica por el método de Saadia, aunque

muestra conocer bien el sistema aristotélico; y el célebre poeta Juda-Halleví, aprovechando la conversión al mosaísmo del rey de los khazares, con gran parte de su pueblo, escribió un diálogo en que este monarca, advertido por un sueño de que sus intenciones eran aceptas á Dios, pero no sus obras, conversa sucesivamente con un filósofo, un teólogo cristiano y un musulmán, que no logran convencerlo: entonces apela á un judío, que responde satisfactoriamente á todas las cuestiones que le son propuestas, estableciendo que la revelación aunque no contraria á la razón es superior á ella, y que las prácticas prescritas por la religión tienen un sentido profundo y son símbolos de sublimes verdades. La razón puede suministrar igualmente pruebas, pero la eternidad del mundo y la creacion explicadas por la tradición no interrumpida desde los siglos más remotos tiene más fuerza probatoria que una colección de sutilezas á que pueden oponerse otras. Esta veneración al saber tradicional le arrastró hacia el misticismo de la cábala, á que atribuía tanta antigüedad, que hacía subir el *Iecira* nada menos que hasta Abrahán.

Maimónides, la antorcha de Israel, el segundo Moisés, en su *Moré nebouchim* (Guía de los extraviados), y en sus demás escritos filosóficos, se propone conciliar la Biblia con la Filosofía. Para esto modifica y aun combate en algunos puntos el sistema de Aristóteles, y respecto de la primera busca en la lengua misma el fundamento de sus interpretaciones alegóricas, porque no hay nada, según él, en la ley de Dios que no tenga su razón física, moral, histórica ó metafísica. Todas las ciencias tie-

nen por objeto hacernos gozar de la vista de nuestro Padre y de nuestro Rey; pero entre ellas ocupa el primer lugar la Metafísica, á la que siguen la Física, en que incluye la Psicología, y, por último, las Matemáticas y la Lógica. En Psicología admite que la inteligencia es el único principio que sobrevive al organismo, por lo que explica la resurrección de los cuerpos como un símbolo. Si la inteligencia es la parte más noble de nuestra naturaleza, conocer á Dios y amarle es el fin supremo de la vida; pero reprueba el ascetismo recordando que la Escritura impone al nazareno una expiación por haber pecado contra sí mismo: todas nuestras acciones deben ser reguladas de modo que formen una escala de perfección, apreciando nuestras necesidades en justa medida, cuyo límite es la relación al fin supremo y al principio inmortal de nuestra existencia. Así el sabio debe casarse no por placer, sino para conservar por la continuación de nuestra especie el conocimiento de Dios sobre la tierra. La razón y la ciencia son la fuente de la verdad y el culto más puro que podemos ofrecer á Dios; la Escritura Santa no enseña otra cosa, pero se sirve de símbolos y de alegorías para llamar la atención de la generalidad. No hay, sin embargo, término de comparación posible entre el Creador y la criatura; así de Dios sabemos no lo que es, sino lo que no

es. Negando la existencia de atributos positivos, en Dios incompatibles, con la esencia simple é indivisa, lo que le lleva hasta negar la unidad y la existencia, admite en Él atributos negativos, entre los que comprende no sólo los metafísicos (la unidad, la infinitud, la eternidad, la inmaterialidad, etc.), sino los personales, como la conciencia, en la que se identifican el que entiende y lo entendido. Enseña que el mundo ha tenido principio, pero no cree que tendrá fin; supone que el universo está compuesto de cinco grandes esferas (la escala de Jacob) que giran alrededor de la tierra; ellas y cada una de las estrellas y planetas ejercen influjo de una manera particular sobre la tierra; la luna sobre el agua, el sol sobre el fuego, los planetas sobre el aire, etc. El mal no es más que una privación; la Providencia divina no alcanza á los individuos más que cuando éstos son inteligentes y libres; respecto de las demás, obra sólo sobre las especies, dejando á los individuos entregados á las leyes generales de la naturaleza. No hay un solo precepto en el *Pentateuco* que no encuentre su explicación en la razón ó en la materia. El *Moré nebouchim*, del que ha dicho un rabí de Toledo *que fortifica las raíces de la religión, pero que destruye sus ramas*, produjo un cisma en las sinagogas, pero acabó por triunfar en los espíritus ilustrados.

Moisés ben Maimún nació en Córdoba en 1185. Su padre, tamuldista distinguido, lo inició en el estudio de las ciencias judáicas, aprendiendo las árabes con un discípulo de Ibn-Badja, en cuya escuela tuvo por condiscípulo al famoso astrónomo sevillano Djeber. Contaba apenas trece años cuando Abdel-Mumén se apoderó de Córdoba; los cristianos y los judíos tuvieron que elegir entre la apostasía ó el destierro. Durante seis ó siete años, Maimónides tuvo que profesar exteriormente el islamismo, de lo que no se salvó sino cuando, después de alguna residencia en África, donde los judíos estaban menos vigilados, pudo trasladarse á Egipto. Allí, por el favor del cadí Al-Fadhel, llegó á ser el médico de Saladino. Su celebridad y su fortuna no dejaron de suscitarle enemigos, que le acusaron de haber vuelto al judaísmo después de haberse hecho mahometano, lo que tenía pena de muerte; pero su protector lo defendió diciendo que no hay apostasía en abandonar una religión que no se había aceptado sino por la violencia. De lo restante de su vida sólo sabemos que padeció una larga enfermedad y que murió en 1204, dejando un hijo único que logró fama de médico y de teólogo. Las obras de Maimónides pueden clasificarse en médicas, teológicas y filosóficas. Estas últimas, las únicas de que debemos ocuparnos, son un pequeño vocabulario de Lógica, ocho capítulos que sirven de introducción al tratado de Abot y que se llaman vulgarmente *Los ocho capítulos de Maimónides*, el *Libro de la Ciencia (Sepher-ha-mada)*, el *Tratado de la resurrección de los muertos* y algunas de sus cartas y pasajes de sus obras talmúdicas, pero principalmente el *More nebouchim*, Guía de los extraviados ó de los perplejos, todas ellas escritas originariamente en árabe. Obsérvanse en la primera de estas obras, verdadero tratado de psicología, algunas desviaciones de Aristóteles, tales como la supresión del alma locomotiva y la

elevación á verdaderas facultades de la imaginación y el apetito, así como sin apartarse aparentemente de él da á la inteligencia una mayor individualidad que produce sus consecuencias en la Moral, de que se ocupa en el segundo libro del *Sepher-ha-mada*. Todas nuestras acciones deben tender á cultivar nuestra inteligencia para conocer á Dios, y aun conociéndolo amarlo; pero para conocerlo es preciso ser dueños de nosotros mismos, que cuidemos de nuestra salud y de nuestros intereses materiales, no para enriquecernos ni para gozar, sino para que libres de cuidados podamos conservar la libertad del espíritu; por eso comprende en la moral un tratado de higiene y otro de economía doméstica; debemos casarnos, pero cuando podamos subvenir á las cargas del matrimonio; no proscribe las artes que recomienda como medio de alcanzar la serenidad del alma; pero ellas, y aun la caridad misma, deben encerrarse en lo que permitan nuestros medios. La Guía de los perplejos se dirige á los que, hallando en los Libros santos cosas al parecer contradictorias é imposibles, ni se atreven á admitirlas por respeto á la razón, ni á desecharlas por temor de faltar á la fe. Consta de tres partes: en la primera expone el sistema de interpretación; la segunda está consagrada á la teodicea y la cosmogonía, terminando con una curiosa explicación acerca del dón de profetizar. Es este un dón que la Providencia no concede á todos los hombres; pero que exige circunstancias naturales, que son la imaginación, que sólo puede explicar las visiones y los sueños de los profetas, que tienen algo de extraño y de chocante para nosotros, una intuición rápida que no viene á ser sino la perfección del presentimiento que todos tenemos del porvenir, el carácter que nos lleva á comunicar á los demás lo que hemos visto, y, sobre todo, el temperamento, pues que nuestro filósofo cree que hay gran relación entre la imagi-

nación y el cerebro. Por último, en la tercera parte trata del mal, de la libertad y de la Providencia é intenta conciliar la Biblia con la filosofía. Encuéntrase aquí con la cuestión de la presciencia divina y la libertad del hombre, y no atreviéndose á atacarla de frente, dice que conocemos la segunda; pero que no tenemos de la primera una idea tan clara que podamos reputarlas incompatibles.

Escolástica filosófica.—El conocimiento de la Física y Metafísica de Aristóteles y el de los comentadores árabes y hebreos, mediante la difusión en la Europa cristiana de sus traducciones hebráicas y latinas, abrió ante la escolástica nuevos horizontes que no sólo ensancharon el círculo de las ideas hasta comprender en la filosofía las ciencias naturales, sino que le dió más amplio sentido, tratándose de conciliar la fe con la razón, el nominalismo con el realismo. Tiénese por iniciador de este movimiento, ó por lo menos sirve de intermediario entre esta nueva fase y la antigua de la escolástica, Alejandro de Alés *(doctor irrefragabilis)*, maestro, según se dice, de San Buenaventura, de Santo Tomás y de Duns Escoto, que en su *Summa universæ Theologiæ* ha dejado un modelo del método seguido después por los autores escolásticos. Alberto Magno, el verdadero fundador de la escolástica filosófica, cuyo saber le valió en su tiempo la reputación de mágico, expone á Aristóteles con más

erudición que genio. Nótanse, sin embargo, como ideas que parecen propias en Metafísica y Teología la consideración del sér en sí y de Dios como en el sér necesario, en Psicología la del alma como una substancia independiente de los órganos capaz de separarse de ellos, de lo que dice haber reconocido la verdad en las operaciones mágicas, y en Moral la de la conciencia como la ley suprema y la de las virtudes teologales como un dón de Dios *(virtus infusa)*. Pero su mayor título de gloria es el haber sido el maestro de Santo Tomás.

Ha corrido mucho tiempo como verdad generalmente aceptada que el conocimiento de los trabajos filosóficos árabes y hebreos lo debió la Europa cristiana al monje Gerberto, luégo Papa con el nombre de Silvestre II, que estudió en las escuelas musulmanas cordobesas, de donde llevó á Italia la notación numérica que los árabes encontraron en la India y conocimientos físicos que le ganaron la reputación de nigromántico. Posteriores investigaciones parecen dar por resultado que estos conocimientos debió adquirirlos en las escuelas muzárabes de Córdoba ó en las isidorianas que se conservaban en Cataluña; pero sobre todo han venido á poner en claro que debemos á los judíos la conservación y difusión de las obras filosóficas de los árabes y las de los mismos hebreos, escritas primitivamente en arábigo, merced á las traducciones hebráicas y latinas hechas en Toledo y en Narbona, salvándolas de la persecución fanática de los almohades, que concluyó con casi todos los originales. De España, y probablemente también de Sicilia, se comunicó el

saber oriental á la Europa cristiana, dando nueva dirección y mayor amplitud á los estudios. Cuéntanse entre los que primero lo intentaron Alejandro de Alés *(Alesius)*, llamado así, ó del lugar de su nacimiento, ó del monasterio del condado de Glocester, donde fué educado. Deseoso de instruirse, fué á Francia, aunque ya era arcediano en su país; allí tomó el título de doctor en la Sorbona y profesó en un convento de franciscanos. Se le han atribuido traducciones ó comentarios de las obras de Aristóteles, que no presentan caracteres de autenticidad; desde luego el comentario sobre la Metafísica de Aristóteles, impreso con su nombre, es de Alejandro de Alejandría. También se ha puesto en duda que fuera el maestro de las tres grandes lumbreras de la filosofía escolástica en el siglo XIII; sin embargo, San Buenaventura afirma positivamente haber sido su discípulo. Su *Suma teológica*, en cuatro libros, parece haber servido de modelo en el método á la de Santo Tomás, que reprodujo en la suya muchas de sus decisiones, gozando de tal autoridad, que se llamaba á su autor la *Fuente de las luces*. Murió en 1238. Alberto el Grande, de la familia de los condes de Ballstadt, nacido en 1193 ó 1205 en Lavingen (Suecia), y muerto en 1280, estudió en Padua, y con la asidua lectura de Aristóteles y de sus comentadores árabes, adquirió la erudición que le hizo justamente célebre. Entró en la orden de predicadores, y después de haber enseñado con gran éxito en muchas ciudades alemanas, fué á París acompañado de Santo Tomás. Al cabo de tres años volvió á Alemania, donde sucesivamente fué elegido provincial de su orden y obispo de Ratisbona, cargo que renunció para entregarse al estudio en un convento de su orden, del que no salió sino para predicar la Cruzada en 1270 y acaso para asistir al concilio de León en 1274. Algunos historiadores aseguran que, apesar de su avanzada edad, em-

prendió un viaje á París para defender la doctrina de Santo Tomás, entonces muy combatida. De su saber se cuentan cosas maravillosas: dicen que hizo un autómata dotado de movimiento y de palabra, que Santo Tomás rompió á palos creyéndolo obra del diablo, y que cuando Guillermo de Holanda fué á visitarle le presentó en el jardín del convento una temperatura de primavera en medio del invierno; ni falta quien asegura que en este convite hizo brotar vides que dieron uvas, de que se hizo vino. Piensa la filosofía como la reunión de los conocimientos debidos á la libre reflexión del hombre la lógica como la ciencia de la demostración (no sólo del silogismo) y del lenguaje como forma de la definición. En la cuestión de los universales se decide por el realismo por ser la doctrina más conforme á la mente de Aristóteles. En metafísica considera, no la relación de causa como muchos filósos árabes, sino el sér en sí, cuyas determinaciones examina con arreglo á las categorías, con distinciones á veces tan sutiles como la que distingue en la materia la substancia idéntica de la aptitud variable de recibir diferentes formas. En psicología considera al alma como un todo virtual, *totum potestativum*, que contiene las propiedades que le daban los aristotélicos. Como substancia independiente del cuerpo, que separada de él puede moverse de un lugar á otro, *cujus etiam veritatem nos ipsi experti sumus in magicis*. Á los sentidos junta el sentido común, la imaginación y el juicio, que ocupan celdas distintas en el cerebro. El entendimiento pasivo, simple posibilidad, varía en los individuos; el entendimiento activo separa las formas, haciéndolas fijas y universales: no se confunde con el alma, pero se une á ella, emanación ó imagen de la Inteligencia Suprema, pudiendo el alma así esclarecida sobrevivir al cuerpo. Demuestra ó mejor muestra á Dios por la idea del sér necesario, en que el sér y la esencia se identifican, ex-

cluyendo de la teología racional todos los dogmas positivos, porque el alma no puede conocer por sí más que las verdades cuyo principio ó cuya imagen lleva en sí misma. Toma una especie de término medio entre la creación y la emanación *(creatio univoca)*, pero la niega respecto de las almas. Distingue en la conciencia la disposición moral, sindéresis, de la conciencia propiamente dicha, y en las virtudes las teologales, que son efecto de la gracia de las cardinales, que se adquieren y sirven para mantener la voluntad en sus justos límites.

La filosofía escolástica llega á su apogeo en el siglo XIII con Santo Tomás y Duns Escoto. El primero, *doctor angelicus*, en su *Summa Theologiæ* y en su suma filosófica ó *de Fide contra gentes* establece la unidad de la ciencia, por la unidad de su fin, la perfección del hombre, lo que supone entre sus diversos ramos un principio común, una potestad directriz que debe corresponder al que se ocupa de cosas más inteligibles á la Metafísica ó la Ontología. Los juicios constan de dos elementos, uno material (los términos), otro formal (la relación expresada por la cópula); el primero se adquiere por la experiencia, el segundo se encuentra en el sujeto *(formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente)*; pero su fuente primera es la razón divina *(necesse est ponere ideas in mente divina)*. Con esta distinción se resuelve la cuestión de los universales. Respecto á la materia son la reunión de propiedades, y, por

consiguiente, son *realia à parte rei*, puesto que su materia existe en los individuos; pero la forma es la universalidad, que sólo se obtiene por abstracción, y bajo este respecto los universales no son universales *à parte rei*, sino sólo *à parte intellectûs*. La existencia de Dios no puede probarse *à priori*, puesto que Dios es el principio de todas las cosas; pero puede probarse *à posteriori:* primero por la existencia del movimiento que supone un primer motor, segundo por la relación de causa á efecto que supone una causa primera, tercero por la generación y corrupción de las cosas (su contingencia) que supone un sér necesario, cuarto por la mayor ó menor perfección de los seres mundanos que suponen el sér absolutamente perfecto, y quinto por la tendencia de todas las cosas á un fin común que supone quien las dirige *sicut sagita à sagitario*. Dios, como el sér primero y necesario, es esencialmente simple, inmutable, eterno, inmenso y uno. Dios está en el mundo como la causa está en el efecto, luego sólo Dios es; las demás cosas *participan del sér*, luego el origen de todas las cosas por Dios, el mundo, no puede ser concebido sino naciendo *ex nihilo sui*, esto es, por la creación propiamente dicha. No puede probarse si el mundo es eterno ó ha nacido en el tiempo, sobre esto sólo la revelación puede decidir; pero pues que no

ha sido hecho por el acaso, sino por Dios, es preciso que en Éste esté la forma, á semejanza de la cual ha sido hecho, y, por consiguiente, que sea la representación de las divinas perfecciones y como el espejo de la divina esencia. De dos maneras puede estar representada la causa en el efecto: *per modum vestigii*, cuando la representacion es signo por su imagen de la causa (como el humo representa al fuego), y *per modum imaginis*, cuando el efecto fuera de la causa representa alguna forma de la causa; así todas las criaturas representan la Santísima Trinidad *per modum vestigii;* en cuanto substancias representan causa y principio y manifiestan el vestigio del Padre, principio sin principio; en cuanto son substancias con tal forma manifiestan el vestigio del Hijo, como la forma de cualquier obra manifiesta la idea ejemplar del artífice, y en cuanto están en relación con las otras criaturas ofrecen un vestigio del Espíritu Santo. Los espíritus, además, representan la Santísima Trinidad *per modum imaginis*, porque en cuanto entes inmateriales son imagen del Padre, principio de todo sér; en cuanto entes inteligentes, imagen del Hijo, y en cuanto seres con voluntad, imagen del Espíritu Santo. Los seres mundanos se dividen en materiales, inmateriales y compuestos. Los seres inmateriales son exigidos por la misma perfección del

mundo, pues si el efecto no puede asimilarse perfectamente á la causa sino cuando la imita en el modo de obrar, y Dios crea con inteligencia y voluntad, es preciso que existan seres inteligentes y voluntarios, esto es, inmateriales. Los seres materiales concurren á la jerarquía del universo, según la cual todos los seres se subordinan según el grado de su perfección. Los seres compuestos son los hombres. El hombre se diferencia por su cuerpo de los demás animales; pero se diferencia todavía más por su alma inmortal; sus dos facultades, la inteligencia y la voluntad, aspiran necesariamente á la verdad y al bien. *Totius libertatis radix est in ratione constituta,* luego el hombre sólo es libre para elegir los medios que le conduzcan al fin. El sumo bien, único que puede satisfacer el infinito anhelo de la voluntad, es Dios. Dios es el bien y la verdad misma *(Deus est ipsa veritas)* y quiere el bien necesariamente *(Bonitatem suam ex necessitate vult),* no son las cosas buenas porque Dios quiere, sino Dios las quiere porque son buenas. La conciencia obra en el hombre como *testigo,* declarando nuestra libertad como *estimulante* ó sentido que nos impele al bien, y como *juez* aprobando los hechos buenos y reprobando los malos. La perfecta beatitud del hombre existe cuando el hombre no quiere sino lo que Dios quiere ó cuando refiere todos los bienes parti-

culares al bien sumo. El poder en cuanto principio de orden representa á Dios, en cuanto ejercido por tales ó cuales individuos á la sociedad.

Santo Tomás nació en Aquino (reino de Nápoles) en 1227. De la familia de los condes de dicha ciudad, renunció á las grandezas del siglo y tomó el hábito en la orden de Santo Domingo. Discípulo de Alberto el Grande, sus compañeros le llamaban por su silencio *el buey mudo de Sicilia,* pero bien pronto se hizo admirar por la sagacidad de sus respuestas. Tan poco apegado á los honores en el claustro como fuera, jamás quiso aceptar otro cargo que el de profesor, enseñando en París, en Colonia y en algunas ciudades de Italia con extraordinario éxito, muriendo en 1274 en un monasterio de Italia, cuando iba al concilio de León. Escribió además de otros tratados menores (sobre la *Interpretación,* los *Segundos Analíticos,* la *Metafísica,* la *Física,* el *Tratado del Alma,* los *Parva Naturalia,* la *Política,* la *Moral,* el *Libro de las Causas, El Sér y la Esencia,* la *Naturaleza de la Materia,* el *Principio de Individuación, El Intelecto y lo Inteligible,* la *Naturaleza del accidente,* etc.), comentarios sobre *Las Sentencias* y las dos *Sumas,* que con razón se han llamado una de las tres maravillas del siglo XIII (las otras dos son la Catedral de Colonia y las *Partidas* del Rey Sabio), en donde principalmente expone su doctrina. Ésta es una especie de término medio en que se trata de conciliar el nominalismo y el realismo, por lo que los historiadores de la filosofía la clasifican ya en una ya en otra de las dos soluciones que respecto á la realidad de los universales dividen á los escolásticos. Para Santo Tomás las ideas generales no son puras palabras, sino conceptos legítimos fundados en la observación, pero como tales no existen en las cosas, sino

que se forman por abstracción: los universales tienen, pues, una realidad formal en el entendimiento, no una realidad efectiva en las cosas. Santo Tomás es, pues, un conceptualista como Aristóteles su maestro. Verdad es que en la oposición insoluble entre la materia y la forma se inclina decididamente á esta última, llegando á decir con sentido cuasi platónico *idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia,* y que «todas las criaturas, lo mismo las espirituales que las corporales, existen sólo porque Dios las conoce. Dios produce por su inteligencia todas las cosas porque su inteligencia *(suum intelligere)* es su sér,» de donde consecuentemente infiere, en su teoría de la verdad trascendental, que las cosas no son verdaderas sino por su conformidad á las ideas, que éstas son, por consiguiente, lo que hay de real en las cosas, lo que llevaría á pensar que la Idea de Dios es anterior á Dios mismo, que Dios es un momento, aunque sea el más perfecto de la idea, cayendo así en el panteísmo lógico de Hegel, si por una feliz inconsecuencia no distinguiera entre la realidad inteligible y perfecta de las cosas en Dios, de la realidad física de las mismas, sólo semejante á aquélla, concediendo á la materia una cierta virtualidad negativa fuera de Dios, con lo que recae en el dualismo de que pretende escapar. Esta dificultad aparece de nuevo cuando se trata de explicar el principio de individuación. Unos la ponían en la forma, otros en la materia. Averroes supone que arrastradas la una á la otra por la mano de Dios, la materia se queda como sujeto, la forma le impone su límite, su determinación, *Individuum fit hoc per formam.* Santo Tomás, partiendo de que la creación de la nada es un misterio, piensa que la causa eterna de la individualidad de las cosas es el acto voluntario del creador que les ha dado el sér. ¿Pero y en el individuo físico? Santo Tomás piensa que la forma es lo universal, la materia lo que lo limita; luego toda determina-

ción individual viene de la materia. ¿Pero si la materia es lo indeterminado, cómo determina? Santo Tomás contesta no es la materia general, *quomodolibet accepta*, sino la materia limitada por una cuantidad dimensiva, *materia quanta, signata certis dimensionibus*. «Pero esto es la materia ya informada,» contestan sus contrarios. Propias doctrinas son también de Santo Tomás en psicología la distinción real del alma y de sus facultades, y la hipótesis de las especies inteligibles. Después de combatir la de las especies sensibles supone que toda sensación toma en la fantasía una forma representativa del objeto sentido, que la conserva, y que la inteligencia evoca cuando trata de formar un concepto general.

Tendencia semejante á la de Santo Tomás, aunque concediendo valor positivo á la materia, en la que pone el principio de individuación, pues según él (Princip. de las cosas, quest. 7, art. I y sig.) la materia prima, aun despojada de toda forma, la materia meramente potencial y no seyente de Aristóteles tiene una realidad actual, una existencia positiva y constituye en cada individuo el ser propiamente dicho, muestra Juan Duns Escoto *(doctor subtilis)*, que multiplica las distinciones y la terminología escolástica siguiendo las opiniones contrarias al primero en todas las materias entonces discutibles. Según él, el objeto de la Filosofía es la investigación de la esencia, ó mejor de la algoidad *(quidditas)* de las cosas. Pero de todas las cosas se dan dos ejemplares, uno increado ó la idea

en la inteligencia divina, que es su causa activa *(idea in ipsa mente divina causans rem)*, y otro creado ó el concepto universal ó la especie formada en el espíritu humano de lo percibido por los sentidos *(species, sive conceptus universalis formatus ex re sensibus percepta ab intellectu creato)*. La verdad, que nace de la conformidad de la cosa con el ejemplar creado, no es infalible, porque tanto el objeto de que es abstraído el ejemplar como el alma misma que lo recibe son mudables. Así, aunque el ejemplar recibido por los sentidos sea ocasión del conocimiento *(intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam à sensibus)*, el verdadero conocimiento se forma en la inteligencia mediante principios inmediatamente evidentes, pues para obtener plena certeza no basta que sepamos por la experiencia lo que es, sino por qué es y por qué debe ser así. La certeza depende, pues, de un principio superior de la idea divina en nuestra inteligencia *(est idea divina intellectu nostro radio videndi)*. Pero esta idea sólo se nos manifiesta de un modo indirecto *(non radio directo sed reflexo tantum)*, el hombre no ve directamente á Dios, lo ve en sus obras, creadas á imagen de sus ideas, su espíritu es un espejo donde se reflejan los universales que hay en las cosas, como éstas son otro espejo donde se reflejan las ideas que están en Dios. Los universales, pues, tie-

nen una existencia ontológica en los objetos antes de penetrar en el espíritu humano *(universalis est ens, quia sub ratione non entis, nihil intellegitur quia intelligible movet intellectum)*. Considera, pues, al entendimiento como enteramente pasivo *(cum intellectus sit virtus pasiva, non operantur nisi movetur ab objecto)*, no hay relación directa entre él y Dios, y de aquí la necesidad en que se encuentra Escoto de invocar á cada paso la revelacion divina. En Psicología enseña que las facultades no se distinguen del alma real sino formalmente, que la voluntad es esencialmente libre, buena cuando se conforma y mala cuando se aparta de la voluntad divina, y que la inmortalidad del alma no puede demostrarse por la razon natural. En Teología que la existencia de Dios no puede demostrarse á priori no habiendo ningún principio superior á Él sino á posteriori por la finitud y contingencia del mundo. La unidad de Dios abraza la unidad de su esencia y de sus atributos, es, pues, simple sin ninguna diferencia. La voluntad de Dios, como libre de toda necesidad, es la ley absoluta, las cosas son buenas porque Dios quiere, no las quiere porque son buenas. De la libérrima y absoluta voluntad de Dios procede la creacion sin suponer en las criaturas alguna objetiva potencialidad (materia alguna); antes de la creacion las cosas están en Dios como las letras, que no

tienen realidad hasta que se escriben, la universalidad de las cosas se explica por reales relaciones entre ellas, principalmente por la armonía de los astros, por lo que la ciencia del influjo celeste es útil y hermosa.

Juan Duns Escoto nació en 1274, no se sabe con certeza si en Escocia, en Irlanda ó en Inglaterra; estudió en Oxford, donde se hizo notar por su aplicación, especialmente á las matemáticas *(ut ad Scotum intelligendum nemo, nisi peritus geometer sufficiat)*. Habiendo pasado á París su maestro Guillermo de Veira, le sustituyó en su cátedra, siendo entonces cuando escribió sus primeras obras. Recibióse después de doctor en París y entró en el orden de franciscanos, siendo desde entonces la *luz brillante* de la orden. Llamado á Colonia, murió en 1308, habiéndose esparcido sobre su muerte los más siniestros rumores. Sus obras completas forman doce volúmenes en folio. Duns Escoto es un realista con tendencias nominalistas. Acepta la realidad de las ideas generales como *entidades*, y aunque no declara explícitamente lo que entiende por esta palabra, parece inferirse que designaba con este nombre las ideas absolutas ó los tipos eternos de las cosas. Así parece resultar de su explicación del problema de la individualidad. Según él ésta no procede ni de la materia ni de la forma ni de su unión, sino que proviene de una *entidad positiva*, esta entidad positiva parece ser algo semejante á las ideas platónicas; si no la confunde con la forma es que hay entre ellas la misma diferencia que entre la causa y el efecto, la copia y el modelo, no siendo la forma en el objeto más que el sello de esa forma superior. El alma intelectiva, como uno de los términos de la creación, lleva en sí misma su

individualidad, antes del matrimonio con el cuerpo tiene ya su particularidad *(sua particularitas)*. Apoyándose en esta unidad sostenía contra Santo Tomás que las facultades del alma no tienen existencia distinta entre sí y mucho menos una existencia separada del alma, y concibiéndola como una fuerza exalta la voluntad, naciendo de aquí la acerba polémica entre escotistas y tomistas sobre la libertad, la gracia y la predestinación.

Los dominicos y franciscanos siguieron respectivamente las opiniones de Santo Tomás y Escoto, que llegaron á tener cátedras especiales en las Universidades y ocasionaron disputas interminables, no siempre contenidas en la esfera de la ciencia, que se han prolongado hasta nuestros días. Entre los discípulos de Santo Tomás son dignos de mención Enrique Gœthals *(doctor solemnis)*, que distinguió la esencia *(quidditas)* del supuesto de las cosas y en Dios la ciencia *simplicis intelligenciæ* de la ciencia *visonis*, dando por objeto á la primera la esencia, á la segunda los individuos. Ricardo de Middleton *(doctor solidus)*, que enseña que Dios no cae ni bajo el concepto de lo general, ni bajo el de lo individual, y que es, por consiguiente, un sér singular. Entre los de Escoto pueden citarse á Francisco de Maironis *(Magister abstractionum)*, que multiplicó las distinciones del maestro, senda en que le siguieron los sucesivos escotistas, y Guillermo Durando *(doctor resolutissimus)*, que primero tomista, luégo acérrimo impugnador de Santo Tomás, se aparta, sin embargo, de Escoto en algunos puntos, como, por ejemplo, en el de la individuación, por lo que obtuvo en las Universidades cátedra propia. Contra él escribió Herveo Noel *(Herveus Natalis)*, que no menos acérrimamente defendió las doctrinas tomistas.

Antes de acabar el siglo XIII dos hombres ex-

traordinarios habían el uno puesto á la vista lo artificioso y falto de realidad del formalismo escolástico y el otro señalado el camino para salir de aquellas fantásticas arquitectónicas. El primero, el español Raimundo Lulio, en su *Ars magna* pone por obra el gigantesto proyecto de construir una máquina de pensar; el segundo, el franciscano Rugiero Bacón, en su *Opus majus*, demostrando que la Escolástica era un cúmulo de abstracciones, que podría ser muy útil para ordenar ideas, pero que era ineficaz para alcanzar el conocimiento de las cosas, preconiza la necesidad de los métodos experimentales, que practica recogiendo ó adivinando muchos importantes descubrimientos de que se gloría la ciencia moderna.

Raimundo Lulio, que nació en Palma de Mallorca en 1234, es la personificación más característica de la Edad media; caballero y fraile, libertino y asceta, filósofo y teólogo, aventurero y mártir. Hijo de un caballero que se había distinguido en la conquista de Mallorca, se educó en la corte, donde ocupó un alto puesto (el de senescal); galán y poeta, escandalizó con sus amoríos, á los que no puso término ni su matrimonio, hasta que á la edad de treinta años, tocado de la gracia, vendió sus bienes, aseguró la subsistencia de su mujer y de sus hijos y los abandonó para tomar el hábito franciscano. Entonces, creyéndose con una misión divina, se entregó al estudio con febril actividad. Aprendió latín, árabe, filosofía y teología, que intenta asimilar pensando que el objeto único de la primera era la de-

mostración de los misterios de la segunda y la propagación de la fe. Con este objeto publicó á los cuarenta años su *Ars magna*. Acogida favorablemente por Jaime I y Juan XXI, que le concedió el permiso de fundar en Palma un convento para la enseñanza del árabe y del grande arte y educar misioneros para la conversión de los mahometanos, en 1286 solicitaba en Roma una cruzada contra éstos, y con este motivo pasa á Francia, sin obtener más que la aprobación oficial de cuarenta teólogos para su libro. Desengañado del apoyo que puede esperar de reyes y pontífices, va solo al África, desembarca en Túnez, pero es maltratado y tiene que refugiarse á bordo de una nave genovesa. Tenaz en su propósito, perfecciona de nuevo su arte, va á Chipre, á la Armenia, y vuelve á las costas del África, donde intenta convertir á un sabio musulmán bajo pretexto de abrazar él mismo el mahometismo; pero conocido su intento, sólo debe la vida á la generosidad de su adversario. En 1311 prosigue cerca de Clemente V, en el concilio de Viena, sus propósitos solicitando la creación de una nueva orden militar, la fundación de cátedras de árabe y la condenación del averroísmo. Al fin á la edad de ochenta años obtiene en Bujía la palma del martirio. Las peripecias de su vida no le abandonan tampoco después de su muerte. Mientras que su cuerpo hace en Palma milagros, que con su martirio motivan su expediente de canonización, y se crean en las Universidades cátedras lulianas, el cardenal Eimerico presenta una bula de Gregorio XI en que se ponen sus obras en el Índice y sus discípulos son tachados de heréticos, mientras que éstos niegan la certeza de la bula. La fecundidad de Raimundo Lulio es, como todo en este hombre, prodigiosa. El catálogo de sus obras ocuparía más espacio del que podemos disponer (hay quien enumera 300 y quien las eleva á 4,000). Muchas no son más que reproduccio-

nes, comentarios, retoques ó aplicaciones del método á casos particulares, siendo las más dignas de mención, además del *Ars magna*, el *Ars generalis*, *Ars cabbalistica*, *Ars brevis*, *Ars inventiva* y *Ars demostrativa*. El *Ars magna* es la determinación á priori de todas las formas y combinaciones posibles del pensamiento, que se representan mediante cuatro cuadros. En el primero un círculo señala los diferentes seres, que clasifica, según el número cabalístico, de nueve: *Deus*, *Angelus*, *Cœlum*, *Homo*, *Imaginatibum*, *Sensitibum*, *Vegetatibum*, *Elementatibum*, *Instrumentatibum*, que se señalan con las letras B, C, D, E, F, G, H, I, K. Otro círculo interior al primero, dividido del mismo modo, comprende los atributos del Sér: *bonitas*, *magnitudo*, *duratio*, *potestas*, *cognitio*, *appetitus*, *virtus*, *veritas*, *gloria*. Un tercero, más interior, los mismos atributos en concreto: *bonum*, *magnum*, etc. Si se hace mover este tercer círculo, quedando inmóviles los primeros, se obtiene una serie de juicios: *Deus bonus*, *Deus magnus*, *bonitas Dei magna*, etc. Como las letras que corresponden á cada caso representan á voluntad el sujeto ó el atributo, estas proposiciones pueden representarse por las combinaciones binarias BB, BE, etc. La segunda figura representa las relaciones bajo que los diversos atributos pueden ser considerados: B, diferencia; C, concordancia; D, contrariedad; E, principio; F, medio; G, fin; H, superioridad; I, igualdad; K, inferioridad; cada una de las cuales lleva tres sub-géneros. La tercera figura es la aplicación de las proposiciones de la primera á las distinciones suministradas por la segunda, y es un cuadro en que se representan las combinaciones posibles de las letras tomadas dos á dos, manteniendo cada una el valor que tiene en las dos figuras precedentes; así las letras B, C (B, en la primera, bondad, en la segunda diferencia, y C, en la primera, grandeza, en la segunda, concordancia) se inter-

pretan: la bondad ofrece una gran concordancia y diferencia. En fin, la cuarta figura, combinación de las otras tres, tiene por objeto la formación de los silogismos mediante el hallazgo de los términos medios. Se compone de tres círculos concéntricos cuyas revoluciones engendran todas las combinaciones posibles de las nueve letras tomadas tres á tres. Cada una de ellas produce tres silogismos según se tome por medio uno de los términos, número que se duplica cambiando el orden de los extremos. Si se añade que cada una de las letras de la primera figura tiene cinco significaciones diferentes y que cada una se multiplica por las distinciones de la segunda, se comprende el inmenso número de razonamientos que se pueden obtener. La doctrina de Raimundo Lulio tuvo cátedras en Mallorca, en Montpeller y en Roma. Sin embargo, á principios del siglo XV la Sorbona manifestó su preferencia por la manera más sencilla de los Padres y de los antiguos doctores. Entre los discípulos del filósofo mallorquín es el más notable Raimundo de Sebunde, profesor en Tolosa. Policiano adoptó su método; Cornelio Agripa lo comentó, aunque censurándolo; Jordán Bruno intentó facilitar el uso de su obra rectificándola; el padre Kircher, jesuita, le dió nueva vida en el siglo XVII, y por último mereció los elogios de Leibnitz.

Rogerio Bacón *(doctor admirabilis)* es una víctima ilustre de los prejuicios de su época y de un saber que excedía en mucho al de sus contemporáneos. Nacido en 1214 cerca de Ilcester, en el condado de Sommerset, de una familia antigua y respetada, estudió en Oxford las primeras disciplinas, pasando después á París, donde obtuvo el grado de doctor y acaso ingresó en el orden de franciscanos. Retirado en Inglaterra en un convento de su orden aprendió el árabe, el griego y el hebreo para estudiar en los originales los textos que los traductores habían desnaturalizado. Con el mismo

sentido prefirió la observación directa de la naturaleza á los libros, proporcionándose instrumentos é inventando algunos. Pero estas experiencias sospechosas de nigromancia desagradaron á sus superiores, que, sin condenarlas explícitamente prohibieron á su autor comunicarlas bajo pena de confiscación de las obras y ser él mismo puesto á pan y agua. Elevado al solio pontificio Clemente IV envió á Raimundo de Laudum para que solicitase de Bacón el envío de algunas de sus obras; negóse éste al principio, pero vencido por nuevas instancias mandó á Roma á su discípulo Juan de París con su *Opus majus* y algunos instrumentos de matemáticas. Mientras vivió este pontífice ilustrado, nuestro filósofo pudo vivir en paz; pero apenas murió comenzó contra él una persecución sorda, que no tardó en convertirse en declarada, haciéndole comparecer, á los sesenta y cuatro años, ante una reunión celebrada en París bajo la presidencia del superior de su orden Juan Esculo, en que se condenó solemnemente su doctrina y á él se le encerró en un calabozo con la aquiescencia de la curia romana. Cuando el mismo Juan de Esculo ocupó la silla de San Pedro, Bacón le envió su opúsculo *Sobre los medios de detener el progreso de la vejez;* pero no logró con esto conmover el ánimo de su antiguo superior, sufriendo nuevos rigores. Al fin se le hizo la justicia tardía de ponerlo en libertad cuando ya no podía gozarla, pues contaba setenta y cuatro años y murió poco después. Bacón defiende contra la autoridad los fueros de la razón, porque todo hombre individual es falible, la multitud ignorante, y la antigüedad, en vez de ser prenda de acierto, es indicio de inexperiencia. Así Aristóteles ha modificado á Platón, Avicena á Aristóteles. Aunque no sea más que en interés de la religión es preciso cultivar todas las ciencias. Cierto que algunas han sido descuidadas, otras condenadas por los Padres; pero éstos eran hom-

bres sujetos á errar y además su conducta se explica por las circunstancias. Después de un gran elogio de las matemáticas, fundado en su aplicación universal, trata de las ciencias experimentales, en las cuales caben dos procedimientos, la experiencia y el razonamiento, considerando superior á la primera; así se puede demostrar que el fuego quema, pero esto no impediría acercarse á la llama á quien no la hubiera visto. Bacón junta la práctica á la teoría. En óptica conoce las propiedades de las lentes cóncavas y convexas y describe mejor que nadie el arco iris, la aurora boreal y los parhelios. Bajo el epígrafe *De tronitu* ofrece una receta de la pólvora poco distinta de la actual. Propuso también la corrección del almanaque, y las reformas que indicó son las adoptadas posteriormente en la corrección gregoriana. Muy superior como físico al iniciador de la filosofía moderna, aunque no dejó de participar de los errores astrológicos, alquímicos y nigrománticos propios de su tiempo, su desgracia consistió en haber aparecido cuando la opinión aun no estaba preparada para la reforma.

Decadencia de la filosofía escolástica.—La concordia entre el nominalismo y el realismo á que aspiran los sistemas de Santo Tomás y Escoto desaparece en el siglo XIV, trayendo como consecuencia de la disociación de estos dos elementos la decadencia de la Escolástica, que se acentúa con la lucha que se inicia en las cuestiones del sacerdocio y el Imperio entre la razón y la fe. Guillermo de Ocam *(doctor invencibilis)*, discípulo de Escoto y defensor de los reyes contra los pontífices, sostiene

que es una opinión falsa y absurda concebir lo universal como una cosa real fuera del alma *(Universale non est res tota nec pars rei)*, no está en los objetos del mundo exterior, sino que es posterior á éstos *(universale post rem)*, toda substancia es individual *(omni substantia est una numero et singularis)*, la idea no tiene ninguna realidad *(idea non est aliquid rei)*, ni es la esencia real de Dios *(idea non est realiter essentia divina)*, sino que está en Él como simple objeto de conocimiento, ni hay ideas de especies sino de individuos, porque sólo éstos pueden ser producidos; las ideas generales son un nombre común que expresa una intención del alma, una mira de razón, una palabra *(vis vocis)*. No hay más que seres individuales *(entia non sunt multiplicanda præter necessitatum. Frusta fit per plura quod fieri potest per pautiora)*. No admitiendo más base de conocimiento que el sensible, deduce lógicamente que no se puede demostrar ni comprender por la experiencia la inmaterialidad del alma, ni puede determinarse racionalmenie la naturaleza divina, ni el bien depende más que de la arbitraria voluntad de Dios, que puede transformar á su antojo en injustas las acciones más justas y santas. En oposición á Ocam, su condiscípulo Gualtero Burleigh *(doctor planus et perspicuus)* mantiene que los universales tienen existencia real porque la naturaleza mira á

la conservación de las especies y no á la de los individuos, porque los apetitos miran á lo general y porque el objeto de las leyes ha de ser algo real; pero ellos tienden al bien común, luego lo universal es algo en sí que los individuos expresan de modo finito. Continuó la lucha entre nominalistas y realistas, escotistas y tomistas hasta que con el jesuita español Francisco Suárez, que decide esta célebre cuestión diciendo que lo universal está en potencia en las cosas y en acto en el entendimiento, concluye la escolástica propiamente dicha.

Al concluir la Edad media la unidad escolástica se deshace, como la unidad entre el sacerdocio y el Imperio, verificándose el doble divorcio entre el realismo y el nominalismo, entre la teología y la filosofía. El jefe de esta revolución es Guillermo de Ocam ú Okcam, nacido en este lugar y muerto en 1357. Franciscano y discípulo de Escoto, intervino en las cuestiones entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso á favor de éste, con su *Disputatio super potestate ecclesiastica prælatis atque principibus terrarum commissa.* Juan XXII encuentra en él un adversario no menos audaz. Citado ante la corte de Aviñón, escapó de la condena con la fuga, refugiándose al lado de Luis de Baviera, al que le decía: *Tu me defendes gladio, ego te defendam calamo.* Pero *el hermano Guillermo* no lucha sólo contra el poder político de los papas, en cuya lucha sucumbe perseguido, sino también contra la tradición filosófica, siendo el *princeps nominalium* que dirige sus tiros contra las especies sensibles é inteligibles, asentando que en el conocimiento no hay *nihil præter intellectum et*

rem cognitam, y que las ideas no son en Dios un acto *entitativo*, sacando audazmente todas las consecuencias del sensualismo en cuanto lo permitía el respeto á la fe. Sin decidir la cuestión que divide á los historiadores de la filosofía sobre si Gualtero Burleigh (n. en 1275, m. en 1357), preceptor de Eduardo III, fué un nominalista ó un realista, la verdad es que expone argumentos en favor de estas últimas doctrinas en su *Comentario* á la *Física* de Aristóteles. Sin hablar de Tomás de Argentina (m. en 1357), que intentó componer las diferencias entre nominalistas y realistas á fuerza de sutiles distinciones, Juan de Buridán, rector de la Universidad de París, continúa las doctrinas de Ocam, de quien fué discípulo, haciendo visible la separación de la filosofía y de la teología por su abstención de tratar cuestiones teológicas, y dirigiendo principalmente sus investigaciones en lógica á dar reglas para encontrar términos medios para toda especie de silogismos, y en moral atacando la libertad de indiferencia é inclinándose al fatalismo, porque ó nos decidimos sin motivo lo que es absurdo, ó es preciso que triunfe necesariamente el mayor. El célebre ejemplo que se le atribuye del asno que puesto entre dos piensos iguales de cebada, antes que elegir se dejó morir de hambre, no se encuentra en sus obras. Pedro de Ailly *(Aquila Franciæ)*, nacido en Compiegne en 1350, canciller de la Universidad de París, cardenal y obispo de Cambray, legado del papa en Alemania, limosnero de Carlos VI, presidió la tercera sesión del concilio de Constanza y acabó por ser el gran maestro del colegio de Navarra, donde había estudiado en 1425. Distingue en la teología verdades que pueden adquirirse por el razonamiento, alcanzándose la evidencia y otras sólo por la fe, pero á cuya evidencia no se llega, pues según el apóstol *Fides est invisibilium substantia rerum*. Distingue tambien entre el conocimiento especulativo

y el sensible: el primero, fundado en razones inmediatamente evidentes, produce una infalible certeza; el segundo la hipotética fundada en que Dios no suspenderá el curso ordinario de las cosas. Admite ideas arquetipas en Dios, pero de los seres individuales, negando la existencia de las correspondientes á lo universal, y procura conciliar la presciencia divina con la voluntad humana, con esta singular distinción: *Illud quod Deus scit necessario eveniet necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate inevitabilitatis.* El dominico Domingo Flander (m. en 1500) afirma que el principio de todas las cosas es el Sér realísimo, el que, en cuanto realidad sin negación de la que únicamente nace la diferencia, es necesariamente uno, y que esta diferencia puede ser esencial ó real, y formal ó lógica.

Termina la serie de los escolásticos propiamente dichos el granadino Francisco Suárez (n. en 1548, m. en 1617), que segun se cuenta mostró al principio escasa aptitud para el estudio en la Compañía de Jesús, en donde entró muy joven; pero que apenas hubo pasado los primeros grados de la enseñanza manifestó una disposición tan extraordinaria, que eclipsó á todos los escolásticos del siglo XVI, y fué desde entonces la lumbrera filosófica de su orden. Catedrático en Segovia, en Valladolid, en Roma, en Alcalá, en Salamanca y en Coimbra, escribió además numerosas obras: entre las que se refieren más especialmente á la filosofía su *Metaphysicarum disputationum tomi duo* y su *Tractatus de legibus et Deo legislatore.* Para él el objeto de la Metafísica es lo real, ó lo que existe *in actu.* Real es lo que es cognoscible *in se,* y como la diferencia de las cosas no está en su sér universal, sino en su diferencia, todas las cosas, aunque diferentes, convienen en el sér común; pero «*Hac unitas formalis, prout existit in natura rei ante omnem operationem intellectus, non est communis multis individuis, sed tot multiplican-*

tur unitates formales quot sunt individua. Ita ut plura individua, quæ dicuntur esse ejusdem naturæ, non sint unum quid vera entitate quæ sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum.»

Mística filosófica.—El formalismo escolástico no satisfacía al anhelo piadoso de las almas, que aspiraba á la unión personal con Dios no sólo con el entendimiento, sino con la unidad de todas las potencias espirituales *(non rationis, sed mentis)*, este es el origen del misticismo, cuyo principal representante en el siglo XIII es San Buenaventura *(doctor seraphicus)*, cuyo sistema puede presentarse sin desdoro frente á frente al de Santo Tomás. Dios, enseña el Santo Doctor, es el origen y el fin de toda ciencia; ésta es, pues, una iluminación divina que se hace por cuatro grados: primero, *exterius* ó sea la luz de las *artes mecánicas* destinadas á satisfacer las necesidades corporales y que son siete, *lanificium, armaturam, agriculturam, venationem, navigationem, artem theatricam, artem medicam;* segundo, *inferius* es la luz del *conocimiento sensible;* tercero, *interius* es la luz del conocimiento filosófico que puede referirse *ad verba, ad res* y *ad mores*. El primero, ó sea la filosofía racional, puede considerar las palabras como medio de expresar las ideas, y es *gramática,* como medio de enseñarlas, y es *lógica*, ó como medio de mover la voluntad, y es *re-*

tórica. El segundo, ó sea la Filosofía Natural, considera las cosas ó tomadas en sí mismas, y es *física*, ó en abstracto, y es *matemática*, ó según las razones ejemplares, reduciéndolas á Dios, principio, fin y modelo de todas las cosas, y es *metafísica*. La filosofía moral mira las costumbres ó en relación á la vida individual, y es *monástica*, ó en relación á la familia, y es *económica*, ó en relación al Estado, y es *política*. *La luz superior* es la de la Sagrada Escritura y la de la gracia que nos es dada para conocer las verdades sobre racionales. La luz de la Escritura en un solo sentido literal contiene tres espirituales, el alegórico, el moral y el anagógico (místico), y se dirige primero al conocimiento de la *generación eterna y la Encarnación del verbo divino*, que se expone por los doctores, al *de la regla de las costumbres y el orden de la vida*, que se explica por los predicadores, y á la *unión del alma con Dios*, que se enseña por los ascetas. Estas iluminaciones, que pueden llamarse los días del alma, son análogos á los de la creación, y como ellos, cada uno tiene su tarde y su mañana, excepto el último día del descanso, la eterna iluminación de la gloria, pero todos derivan de la misma luz. La luz exterior ó las *artes mecánicas* nos hace conocer la generación del Verbo, la regla de la vida y la unión del alma con Dios, *per egressum, effectum, et fructum*, la luz in-

ferior por los medios de conocer, la templanza en la vida y el placer sensible. La interior en cuanto racional por la manera con que el alma produce las ideas, verbo interno y cuasi hijo de la mente, y las ideas toman forma, y como que se incorporan á las palabras remeda la generación y la encarnación del Verbo, en cuanto natural las razones seminales en las cosas y las razones inteligibles en el alma muestran como la sombra y la imagen del Verbo divino en Dios, y en cuanto moral por la teoría de la unión de los extremos, que no puede hacerse sin un medio, nos lleva á concebir de qué modo debe hacerse la unión de Dios con el hombre mediante Cristo, el Hombre-Dios.

En el siglo XIV Juan de Tauler asienta que para que la mente adquiera una verdadera noción de Dios tiene que salir de sí misma, y sumergida en el abismo de la divinidad, nada sepa, nada sienta, nada vea sino el purísimo, uno y eterno Dios. Para llegar á este estado mediante la contemplación de las cosas eternas, es preciso desnudarse de las cosas temporales, que la enfermedad robustece las fuerzas del alma y el dolor y la contrición la purifican. Ya en el siglo XV el canciller Juan de Gersón distingue en el alma las facultades intelectuales *(vis cognitiva)* de las sensibles *(vis affectiva)*, y entre las primeras la sensibilidad, la razón (en el sentido es-

colástico), y sobre ellas la mente *(mens, intelligentia simplex)*, que descubre los primeros principios por un rayo de esa luz divina que esclarece á todo hombre que viene á este mundo así como entre las segundas y como modos correspondientes á aquéllas el apetito sensual, el apetito racional y la *sindéresis*, amor del bien absoluto como la mente es la vista de la verdad suprema. Salvo casos extraordinarios, el alma se eleva á Dios por el conocimiento de sus perfecciones, á que se llegue por el doble camino de la abstracción y la fe. La primera, como el cincel del escultor desbastando el mármol halla la figura, por la negación de los defectos la inteligencia descubre la imagen del Sér perfectísimo; pero este camino es difícil y propio para engendrar el orgullo, que el alma, guiada por la fe, crea y se humille transformada por el amor, arrojando el fardo de lo terrestre, y se sentirá arrebatada hacia el cielo. Á este primer fenómeno del éxtasis (*raptus*) se seguirá bien pronto la unión de la criatura y del Creador; pero aun en ésta estamos separados de sus perfecciones como por una nube, el yo no se abisma en la ciencia infinita como la gota en el mar, sino que su naturaleza, al contacto con la divina, se purifica sin absorberse en ella.

El movimiento dialéctico escolástico no fué mirado como sin peligro para la fe. Ya San Bernardo se opo-

ne y hace condenar algunas de las proposiciones de Abelardo, iniciando la tendencia mística, que continúan sus discípulos los abades Guillermo y Guerrico y Ruperto, abad de un monasterio cerca de Colonia, que comentó á la manera mística toda la Biblia, pero sobre todo la escuela de San Víctor, fundada por Hugo y continuada por Ricardo, á la que quizá no son extrañas las prohibiciones de las traducciones de los libros de Aristóteles, exceptuando los lógicos, ni las dificultades que se opusieron en París al doctorado de Santo Tomás. Pero así como éste resume todo el movimiento escolástico anterior, resume el místico San Buenaventura. Tomó este nombre, por el que es generalmente conocido Juan de Fidanza (n. en 1221), de que habiendo escapado á los cuatro años de una grave enfermedad, se cree que por las súplicas de San Francisco, éste exclamó: *O bona ventura!* En 1243 entró en los frailes menores y fué enviado á París para estudiar con Alejandro de Alés. Enseñó sucesivamente filosofía y teología, fué recibido de doctor en 1255 y nombrado al año siguiente general de su orden reformó la disciplina. Obispo de Albano, y cardenal en 1273, murió en 1274 durante el segundo concilio de Lyón, al que había sido llamado por el pontífice. Sixto IV le canonizó (1482), y Sixto V le dió el sobrenombre de Doctor seráfico. Exento, como dice Gersón, de curiosidad inquieta, y no entregándose como tantos otros á la dialéctica del siglo, más que el discípulo de Aristóteles es el de San Agustín, del falso Dionisio Areopagita, y el de Platón por lo que se parece más á los antiguos Padres que á los doctores de la Edad media. El hombre, según él, había sido creado para contemplar directamente la verdad; pero el pecado de Adán, apartándole de Dios, ha hecho imposible esta contemplación inmediata. «En nuestra condición actual la universalidad de las cosas es la escala por la que nos

elevamos á Dios. Unos objetos son sus vestigios, otros sus imágenes; unas son temporales, otras eternas; aquéllas corporales, éstas espirituales; aquéllas están fuera, éstas dentro de nosotros. Para llegar al primer principio, espíritu supremo y eterno colocado sobre nosotros, es preciso que tomemos por guía los vestigios de Dios, vestigios temporales, corporales y fuera de nosotros; esto se llama ser introducido en el camino del Señor. Es preciso que en seguida entremos en nuestra alma, imagen de Dios eterno, espiritual, que está en nosotros; esto es ya entrar en la verdad de Dios; pero es preciso todavía que más allá de este grado toquemos á lo eterno, á lo espiritual supremo, que está sobre nosotros, contemplando el primer principio; esto se llama regocijarse en el conocimiento de Dios y en la admiración de su majestad.» Así en su *Itinerarium mentis ad Deum* encuentra en Dios el principio de todo conocimiento, y en sus demás obras (principalmente *De Reductione Artium ad Theologiam, Theologia mystica,* comentarios sobre las *Sentencias de Pedro Lombardo,* etc.), asienta que no es posible el conocimiento de lo imperfecto sin el de la perfección suprema, que la inteligencia contiene la idea de la esencia divina, que no podría alcanzar ningún conocimiento necesario si no fuera iluminada por una luz inmutable, que la nada no es más que la concepción opuesta á una cosa pensada antes por nosotros, y del mismo modo lo posible no podría ser concebido si no tuviéramos antes la idea de lo actual. El Sér absoluto es, por consiguiente, la idea fundamental por la que únicamente podemos pensar lo posible, y este sér es Dios, que todos los verdaderos filósofos han adorado. La metafísica se eleva á la consideración de las relaciones del principio con la totalidad de las cosas que de él proceden, y en esto se confunde con la física, á la que pertenece estudiar el origen de las cosas; se eleva á la contemplación del Sér Eterno, y

en esto se confunde con la moral, que refiere todas las cosas á un solo fin, al bien supremo; pero en tanto que considera al Sér primero como el ejemplar absoluto y el tipo de todas las cosas no tiene nada de común con las otras ciencias, entonces es puramente metafísica. Juan de Tauler, el *doctor iluminado*, nació en Estrasburgo en 1290; en 1808 entró en los dominicos, y después de haber estudiado en el colegio de Santiago dejó á sus maestros de París para seguir en Estrasburgo las lecciones de Eckart. Para éste, como para casi todos los místicos alemanes de la época, Suso, Ruysbroeck, etc., el dogma cristiano no es más que la *forma* de que la especulación debe descubrir el contenido metafísico. Tauler vivió en la intimidad de muchos dominicos de la Alsacia, que querían llevar á la práctica el misticismo especulativo de su maestro. En las querellas entre Juan XXII y Luis de Baviera fué de los pocos de su orden que apesar del entredicho continuaron celebrando el culto: en 1344 entró en relaciones con los valdenses, introduciendo entre ellos la asociación de los *Amigos de Dios*. Sin embargo, Tauler continuó, por lo menos aparentemente, en el seno de la Iglesia, sin caer en la herejía de los begardos ni dejarse arrastrar al panteísmo á que se inclinaban estas doctrinas místicas, en que no es difícil reconocer la procedencia alejandrina. Orador elocuente, se conservan de él muchos sermones, pero la obra en que expone su sistema es la *Imitación de la pobre vida de Jesucristo*, que puede reducirse á estas tesis capitales. El hombre, imagen de la Trinidad, conserva por la memoria el recuerdo de Dios, que conoce mediatamente por la razón y al que tiende por el amor. Esta división es la consecuencia del pecado, que de posible se hizo actual por la libre voluntad del hombre; pero las tres facultades se confunden en una por la sindéresis ó vista inmediata de Dios: para alcanzarla es preciso la igno-

rancia santa y voluntaria de todas las cosas creadas, condición de la verdadera y divina ciencia, que junta con la abnegación práctica constituyen la fecunda pobreza que *deifica* el alma humana y la hace consustancial con Dios imperfectamente en esta vida, enteramente en la otra. Tauler practicaba la moral que enseñó; en la peste de Hamburgo (1348) asistía á los enfermos con valor heróico, y era tanta su respetabilidad, que se le elegía por árbitro en todas las diferencias. Después de algunas persecuciones, soportadas con dignidad, murió en los brazos de su hermana, monja en el convento de San Nicolás de Estrasburgo, el año 1361. El siglo XIV es el siglo de los místicos; en él aparece la *Imitación de Cristo,* de autor todavía disputado, que lo populariza; en él, el insigne poeta Petrarca escribe *De contemptu mundi, Secretum, sine de conflictu curarum, De remediis utriusque fortunæ, De vitâ solitaria et de otio religiosorum;* pero el que sistematizó este movimiento, tratando de conciliar la teología mística con la escolástica, es Juan Charlier, que nació en Gersón, de donde tomó nombre, de padres obscuros y piadosos, en 1362. Procurador de la nación de Francia en la Universidad en 1383, sucesor á los treinta y dos años en el cargo de canciller de Nuestra Señora de su maestro Pedro de Ailly, alma del concilio de Constanza, donde recibió el sobrenombre de *Doctor christianissimus,* lo mismo en las turbulencias políticas que en las religiosas desplegó una severidad y una energía que contrastaban con la natural dulzura de su carácter. Poseyendo toda la ciencia y habiendo figurado en los negocios más importantes de su tiempo hacia el fin de sus días abandonó voluntaria ó involuntariamente su cargo de canciller y se retiró ó lo desterraron á Lyón, donde se encerró en el convento de los celestinos, dedicándose á enseñar las primeras letras á niños pobres, para lo que escribió su tratado

De parvulis ad Deum ducendis, y á quienes hacía repetir todos los días esta sencilla y conmovedora plegaria: «Dios mío, creador mío, tened piedad de vuestro servidor Juan Gersón.» En este retiro escribió sus obras místico-filosóficas, de las que la más importante es su *Tractatus de Mystica Theologia,* muriendo en 1429, cuando acababa de componer un comentario al *Cantar de los Cantares.* Para él la teología mística no es una ciencia abstracta, sino experimental, sólo que no se funda ni en la experiencia física ni en la racional, sino en la de los hechos que pasan en lo más íntimo de la vida religiosa. Lo propio de ella es fundarse en la intuición inmediata. *Quod si philosophia dicitur scientia procedens ex immediatis intuitionibus, mystica theologia vera erit scientia.* Esta intuición es una operación por la que el alma asciende inmediatamente á Dios, no por argumentaciones sucesivas, percibiendo directamente la verdad y constituyéndose la razón como en el límite de los dos mundos, el corporal y el espiritual. *(Ratio autem velut in horizonte duorum mundorum, videlicet spiritualis et corporalis, constituitur.)* Cuando se tiene esta intuición inmediata se tiene la verdadera ciencia, aun cuando se fuera antes un ignorante ó un *idiota,* porque es Dios mismo quien revela á la humanidad ignorante lo que calla á los sabios y á los prudentes de este mundo, haciendo de ellos verdaderos filósofos ó mejor *teósofos.* La ciencia ordinaria no es más que un ejercicio estéril por el que el hombre, creyendo aproximarse ordenadamente á Dios, se aparta de Él apartándose de sí mismo, mientras que la teología mística parte del alma para llegar á Dios, no saliendo nunca de la realidad y proponiéndose como fin supremo la exaltación, no de la imaginación *(imaginationis),* ni del entendimiento *(rationis),* sino de la razón *(mentis),* que termina en la unificación con Dios, aunque sin confundirse con Él.

XIII.

Tercer sub-período de la segunda Edad.—Filosofía moderna.—Heredera la Edad moderna de la media por continuidad y de la antigua por el Renacimiento literario del siglo XVI, opone al principio, á la autoridad de Aristóteles la de Platón, y la de los otros filósofos griegos, y aun al Aristóteles de Averroes el de Alejandro de Afrodisia, oposición más literaria y erudita que científica, terminando este momento de iniciación con algunos sistemas geniales, aunque prematuros, é iniciándose la libertad del pensamiento con un eclecticismo que supone la elección subjetiva. Júntanse más tarde estos elementos con las tendencias místicas y naturalistas que ya apuntan en la Escolástica y se reproducen como propios aunque sólo en las esferas de la intuición y el sentimiento hasta que la conmoción que produce en las conciencias la Reforma religiosa obliga á la reflexión sistemática, con la que propiamente comienza este sub-período filosófico.

El pensamiento discursivo de la Edad media, útil mientras se trató de buscar una unidad siquiera provisional y abstracta al germanismo y al romanismo, al cristianismo y á la ciencia antigua, no pudo mantenerse más que la unidad política, más ideal que efectiva, del sacerdocio y el imperio, y la literaria del latín artificial y bárbaro que servía de vehículo científico cuando, dada ya la continuidad del medio, pudieron aparecer los gérmenes de las nuevas nacionalidades. La revolución cristiana y el aristotelismo, unidos más que por identidad de naturaleza por el medio externo de la autoridad, tienden á separarse, llegando á sostenerse que una cosa puede ser verdad según Aristóteles, y la contraria según el Evangelio, y el dualismo insoluble de las doctrinas peripatéticas lleva, por las necesidades de la Lógica, á un realismo discursivo que multiplica las entidades fantásticas y se queda en el concepto, ó á un nominalismo ateo que no alcanza más que al fenómeno. Encerrada así la filosofía en el entendimiento, sin salida al mundo de la naturaleza por el menosprecio de la experiencia, ni al del espíritu por la desconfianza ó el miedo de la razón, quedóse limitada á barajar conceptos que sólo se presentan con cierta originalidad á fuerza de sutiles distinciones que no tardan en degenerar en vana sofística. No podía satisfacerse con esto el anhelo piadoso de las almas que tienden á la unión personal con Dios mediante el sentimiento religioso y que guiadas por él hallan sobre las contradicciones del entendimiento en la unidad racional de todas las facultades *(mentis)* la vista directa de lo divino, ni bastaba tampoco á las necesidades crecientes de la práctica aquel apartado discurrir de lo efectivo que alejaba de las fuentes vivas de la realidad natural á que en vano procuraban sustituir concepciones vacías cuando no extravagantes, producto de artificiosos silogismos. Como en el Estado el individuo as-

pira á romper la semilegalidad feudal convirtiéndose de vasallo en ciudadano, como en la literatura buscan las naciones formas individuales de expresión con la creación de nuevos idiomas, el científico aspira también á ser el sujeto de su ciencia buscando el criterio de lo verdadero no en la autoridad ajena, sino en la evidencia propia. En estos momentos la frustrada avenencia del concilio florentino y la toma de Constantinopla por los turcos esparcen por la Europa los tesoros ignorados de la ciencia griega; ¡qué impresión no debieron producir sobre espíritus todavía sometidos á la autoridad, pero que ya instintivamente trataban de emanciparse de ella! Reprodúcese con un entusiasmo que no deja lugar á la crítica todo lo antiguo, no hay sistema que no tenga partidarios, y con razón se ha dicho que nunca más que entonces mereció la Italia el nombre de *Magna Grecia.* Gemisto Plethón y su discípulo y amigo el cardenal Bessarión dan á conocer á Europa la filosofía platónica tal como se encontraba en Constantinopla, es decir, mezclada de neoplatonismo. Gennadio (Jorge Escolario), Teodoro de Gaza y Jorge de Trebizonda exponen y defienden la filosofía aristotélica. De aquí proceden las dos grandes escuelas de Florencia y de Bolonia. En la primera Marcilio Fisino (1433-1489) traduce al latín las obras de Platón, de Plotino, de Porfirio, de Jámblico y de Proclo, y en su Teología platónica defiende la inmortalidad del alma y trata de conciliar el idealismo místico de los alejandrinos con las creencias cristianas, con tal éxito, que estuvo á punto de que por la autoridad eclesiástica se discerniera á Platón el honor solicitado para Aristóteles en el siglo XIII, el de filósofo en algún modo oficialmente reconocido. Cosme de Médicis, el protector del platonismo, funda en 1460 la célebre Academia Florentina. En ella se hicieron notar los dos príncipes de la Mirandola Juan y Francisco Pic, especialmente

el primero, que renunció su pequeña corona por dedicarse á la filosofía y que se propuso celebrar en Roma una especie de torneo literario, en el que había de defender contra todos los sabios que se presentaran, á quienes pagaría los gastos de viaje, trescientas proposiciones de *omni res scibili et quibusdam aliis,* el cardenal Nicolás de Cusa, que reprodujo la parte pitagórica del platonismo y que pensaba que si con la teoría de los números se puede dar cuenta de los fenómenos exteriores y llegar á su fuente la unidad primitiva, ésta no puede conocerse directamente en la esencia, por lo que creía *(Apologia doctæ ignorantiæ)* que hay cosas que el sabio debe saber ignorar. Fuera de Italia pertenecen también al platonismo Pedro de la Ramée, el enemigo y la víctima del nominalismo triunfante entonces en la Universidad de París, cuyo jefe, Charpentier, le hizo asesinar en la noche de *San Bartolomé;* los alemanes Goclenius y Otto Casmann, que en sus obras ψυχολογία *hoc est: de hominis perfectione, anima,* etcétera, y Psicología antropológica, *sine animæ humanæ doctrina,* son los primeros que en la época moderna tratan de la ciencia del espiritu humano, al menos con su propio nombre, señalando, aunque de lejos, los nuevos derroteros que va á tomar la filosofía. Juan Reuclín, el sabio filólogo, aprendió de los Ficinos y de los Mirandolas el misticismo alegórico, y su menosprecio á la filosofía secular que manifiesta en sus libros de *verbo mirifico, de Philosophia occulta* y de *vanitate scientiarum;* con Agrippa de Netteshem comienza ya la alquimia y la teurgia, que continúan más ó menos su discípulo Juan de Wier y el veneciano Jorge Zorzi en la de *Harmonia mundi istius cantica tria* hasta llegar al célebre Paracelso, cuyo mayor defecto, según Bacón, es haber ocultado experiencias verdaderas bajo una apariencia misteriosa y que explica todos los fenómenos naturales por tres principios, cuya unión forma el *archæum*

magnum. Siguen esta tendencia Valentino Weigel, que une á la teurgia alquímica de Paracelso la mística alegórica de Reuclín, de Tauler y de Gersón y Jerónimo Cardán, que en medio de las mayores extravagancias presenta en ocasiones puntos de vista muy elevados. Van Helmont y su hijo Mercurio, que ha publicado sus obras, reproducen y continúan la doctrina de Paracelso. Roberto Fludd trata de combinarla con la interpretación del Génesis. Dios es, no sólo la fuente del conocimiento, sino el principio de todas las cosas, en cuanto principio indeterminado, pero determinable en infinito se llama *magnus limbus,* el hombre es *parvus limbus* como compendio de todas las criaturas. El cuerpo visible es como el vestido del cuerpo invisible y sidéreo de substancia espiritual de que está animado todo el universo. El hombre no se nutre sólo por el estómago, sino que por los poros participa de la vida universal. Jacobo Böhme, pobre zapatero sin instrucción, pasó su vida en dos estudios que todo hombre y todo cristiano puede hacer, el de la naturaleza y el de los libros santos, pero de los que ha salido una serie de obras, entre ellas la *Aurora,* que se han tenido después como el Evangelio del misticismo. Al comenzar el siglo XVII, y con ocasión de un poema del teólogo Andrés intitulado *Matrimonio químico de Cristián Rosencrentz,* se formó la sociedad secreta de los Rosa-cruces, en que estas doctrinas místicas se conservaron.

Como la escuela de Florencia reproduce á Platón, según los comentadores alejandrinos, la de Bolonia interpreta á Aristóteles, según Alejandro de Afrodisia y Averroes. Padre de la primera dirección, que es un sensualismo lógico, es Pedro Pomponacio, quien, aunque en su libro *De incantationibus* admite más ó menos la magia, rechaza la intervención de los espíritus y la atribuye á agentes naturales, fundado en que *Nequa-*

quam animæ sine fantasmatis intelliget, niega que pueda demostrarse la inmortalidad del alma y piensa que todas las soluciones dadas para conciliar la Providencia divina y la libertad del hombre *videntur potius esse illusiones vitæ quam responsiones,* queriendo salvar la nota de herejía con la distinción entre las verdades de fe y las filosóficas. El aristotelismo averroísta (sensualismo místico-panteísta) fué introducido en Bolonia por Alejandro Achilini, el segundo Aristóteles, que consideraba á Dios no como la causa, sino como la substnacia del mundo, y demostraba su existencia no *per motum,* sino *per lucem.* Á él pertenecen Cesalpini, médico de Clemente VIII, y Vanini, quemado como ateo en Tolosa, apesar de que en sus obras defiende la existencia de Dios. De la escuela de Bolonia deriva la Academia Consentina ó Telesiana, fundada en aquella ciudad por Bernardino Telesio, que renueva la física de Demócrito, combate la escolástica y preconiza la experiencia. Intentan conciliaciones entre Aristóteles y Platón, en Italia Francisco Patrizzi y en España el sevillano Foxio Morcillo, al paso que dos dominicos, Jordán Bruno y Campanella, aventuras sistemas de cierta originalidad. El primero concibe á Dios como el primer principio en que la potencia y el acto subsisten en unidad inseparable, como la unidad de sér que contiene todo sér; el universo no es sino la idea primitiva de Dios, que en cuanto idea contiene todas las ideas, en cuanto sér todo sér; las diferentes propiedades de los cuerpos no son sino las formas exteriores de una y la misma substancia, así que las cosas individuales, al cambiar, no adquieren nueva existencia, sino un nuevo modo de existir. Á la triple ciencia de lo uno, del mundo y de lo individual, corresponden el entendimiento, la razón y los sentidos. Éstos, que se refieren al mundo de los fenómenos, son como los ojos, que por las hendijas de los muros perciben los colores en

la superficie de los objetos; la razón, que no ve más que la unidad refleja, como ojos que por la ventana perciben la luz del sol reflejada en la luna; el entendimiento, como el alma, que colocada en la cima de la montaña percibe directamente el mismo sol; los sentidos perciben las cosas, *explicatim;* la razón, *complicatim;* el entendimiento, *summatim.* Estas doctrinas le llevaron á defender el sistema copernicano, y, entregado por los venecianos, á ser quemado en Roma en 1600 como hereje y violador de sus votos. Campanella distingue la ciencia de la sabiduría como la conclusión mediata por raciocinio de la intuición inmediata del sér. Todas las criaturas se componen de ser y no ser: el primero se constituye por la potencia, la sabiduría y el amor, cuyos objetos son la esencia, la verdad y el bien; el segundo por la impotencia, la ignorancia y el odio metafísico. Las tres primordialidades del sér subsisten en el Sér absoluto, en una unidad y simplicidad incomprensible sin mezcla de no ser. El mundo es la reunión de los fenómenos materiales y sensibles. La materia se constituye en los cuerpos por el calor y el frío: el primero forma el cielo, materia flúida; el segundo la tierra, materia condensada, que juntas producen las demás cosas; la luz se identifica con el calor, luego el frío para la vista debe ser negro. Distingue en el hombre el entendimiento, que es el alma suprema, el espíritu su vehículo y el cuerpo vehículo de los dos. El mundo, como ente perfectísimo, no sólo está dotado de sensibilidad, sino de inteligencia; los rayos de luz que parten de los astros son las palabras sublimes con que unos á otros comunican sus pensamientos. La filosofía política tiene por objeto establecer en la sociedad la armonía del poder, de la sabiduría y del amor, para lo que en *La ciudad del sol* nos presenta el modelo de este Estado ideal regido por un príncipe supremo con tres ministros correspondientes á las tres esencias que se

tratan de realizar, en el que se establece la comunidad de mujeres y de bienes y se transforma el servicio doméstico en servicio público presidido en sus diversos grados por un varón y una mujer. Habiendo querido sublevar el reino de Nápoles contra los españoles, estuvo en prisión durante veintisiete años, y cuando fué perdonado buscó asilo en Francia, donde murió. Ni dejaron tampoco de tener representantes la filosofía jónica con Claudio Berigard, el estoicismo con Justo Lipsio, y más tarde el sistema de Demócrito con Magen y el epicureísmo con el canónigo Gasendi, adversario de Descartes. De la aparición caótica de tantas escuelas debió nacer el escepticismo que profesaron, inclinándose al lado empírico, Miguel Montaigne, que de la máxima de Raimundo Sebunde, que su padre le había mandado traducir, de que la base de la creencia cristiana no debe descansar en la razón, cae en un pirronismo universal afirmando que los sentidos son el principio y el fin de todos nuestros conocimientos; su amigo y discípulo, el canónigo Pedro Charrón, que establece como máxima de prudencia la de abstenerse de afirmar nada, suspender el juicio y no tomar partido por ninguna de las opiniones que dividen el mundo, escepticismo que aplica aun á las doctrinas religiosas (la inmortalidad del alma es la cosa más universal, religiosa y plausiblemente recibida por todo el mundo y la más útilmente creída; pero también la más débilmente probada por los medios humanos); nuestro pensador el profesor en Tolosa Francisco Sánchez, algo menos escéptico de lo que revela el título de su obra, destinada principalmente á desacreditar el método silogístico, con el que no se consigue sino encerrarse en un círculo eterno y sin salida para el adelanto de las ciencias; y por último La Mothe, Le Bayer, que adelanta el argumento de Hume sobre la imposibilidad de pasar del

fenómeno á la realidad, y que resume su pensamiento en el adagio español, que se complace en repetir:

De las cosas más seguras,
la más segura es dudar.

Con sentido semejante, el inglés José Gamvill fué el precursor de Hume. No dejó de sentirse en España un movimiento semejante, donde también acudieron algunos de aquellos literatos bizantinos como Lucio Marineo Sículo y Pedro Mártir, merced á la ilustrada protección de D.ª Isabel la Católica, que no tardó en trascender á la nobleza, llegando á regentar cátedras el hijo del Duque de Alba, D. Gutierre de Toledo, el del Conde de Paredes, D. Alfonso Manrique, y D. Fernando de Velasco, luégo condestable de Castilla, y aun á las mismas damas, como D.ª Beatriz Galindo *(la latina)*, maestra de la Reina, y D.ª Luisa Medrano y D.ª Francisca Lebrija, que respectivamente leyeron públicamente clásicos y retórica en Alcalá y Salamanca. Divídense también aquí los aristotélicos en *peripatéticos-escolásticos* y *peripatéticos-clásicos*, y los primeros en tomistas (dominicos), escolásticos (franciscanos), suaristas (jesuitas) y baconistas (carmelitas), habiendo aún entre éstos algunos, particularmente entre los suaristas, como los Padres Vázquez, Quirós y Rivadeneira, que se apartaron en ciertos puntos de la doctrina de la escuela, enseñando antes que Descartes que el pensamiento y la extensión son los atributos esenciales del espíritu y del cuerpo, y echando las bases de la Filosofía del Derecho, del derecho natural y de gentes con los tratados *De Indiis* y *Jure belli*, de Victoria, *De legibus et de Deo legislatore*, de Suárez, y el *De justitia et jure*, de Soto, y siendo de notar entre los clásicos Antonio Gouvea, adversario de Ramus y émulo de Cujacio, Juan Ginés de Sepúlveda, el adversario de Bartolomé las Ca-

sas, perspicuo ilustrador de Aristóteles, Pedro Núñez, descubridor del añillo graduado y de la duración del crepúsculo, Juan Gélida, á quien Vives llama *alter nostra temporis Aristoteles*, el insigne matemático Pedro Ciruelo, el excelente humanista Pedro Simón Abril y Gaspar Cardillo de Villalpando, lumbrera del concilio tridentino é impugnador de la opinión que atribuye á Aristóteles la mortalidad del alma.

Mas lo que hace que pueda llamarse nuestro el siglo XVI es que los sistemas que Italia reproduce en España se viven y se presentan como propios, si bien aun sólo en la esfera de la intuición y el sentimiento. La fusión de las enseñanzas neoplatónicas con el cristianismo origina una doble corriente mística. Conformes ambas con que el conocimiento se adquiere por una especie de revelación directa (cuando Dios quiere comunicar con sus criaturas, qué necesidad tiene de intermediario), se diferencian esencialmente en que en la más abundante el neoplatonismo se pone al servicio del Evangelio, mientras que en la segunda se hace del Verbo una especie de hipóstasis ó eón gnóstico. Cuenta aquélla que aunque perseguida al principio por la teología oficial llega á triunfar con la célebre cuestión del compatronato de Santa Teresa con nombres tan ilustres como Malón de Chaide, Juan de los Ángeles, Estella, Rodríguez, Puente, Ávila, Márquez, los dos Luises de León y de Granada, Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Francisco de Borja, San Pedro Alcántara, Niremberg, hasta terminar con María de Agreda y el venerable Palafox, que guiados por el amor á lo divino hallan la perfección en la negación propia, en el éxtasis, en que lo infinito y lo finito se tocan y como se unen en místico é indivisible matrimonio *(porque de tal manera ha querido juntarse con la criatura, que como los que ya no se pueden apartar no se quiere apartar Él de ella)*, si bien la enemiga que profesan á la

naturaleza corporal y el carácter predominantemente moral de sus doctrinas les apartan de la negación del valor de la obra, escollo de todo panteísmo. En cambio Miguel Servet, insigne médico (encontró ó adivinó la circulación de la sangre), que huyendo de las hogueras de la Inquisición fué á dar en las de Calvino, en sus tratados *De Trinitatis erroribus libri septem, Dialogorum de Trinitate libri duo, De justitia regni Christi capitula quator*, y sobre todo en su *Christianismi restitutio*, concibe á Dios como la unidad simplicísima de que irradian las ideas, principios substanciales y activos que presiden al par al conocimiento y la existencia, que hallan su esencia y unidad en Dios, y que irradiando á su vez se manifiestan en las cosas sensibles. La unidad de estas ideas, la luz de Dios, su manifestación más perfecta, su imagen más pura, su *persona*, es el Cristo, puente entre la tierra y el cielo, entre la región inaccesible de la eternidad y de inmovilidad absoluta, y la naturaleza, región del movimiento, de la división y del tiempo. «Todos los seres, dice, son sin duda consubstanciales en Dios, pero por el intermedio de las ideas, es decir por el intermedio de Cristo.» También Miguel de Molinos, que como Servet á nadie cede en erudición, renueva bajo formas cristianas el quetismo, que tantos adeptos tuvo y á tantas controversias dió lugar en el reinado de Luis XIV. Exagerando el misticismo la Unidad hasta pensarla como negadora de todo su interior contenido hubo que buscar en el cuerpo y la materia el origen de toda diversidad, aun la de las almas, enlazándose de este modo las tendencias místicas con las naturalistas, de que son los principales representantes: (a) D.ª Oliva Sabuco, que aunque afirma que el entendimiento y la voluntad no están situados ni consisten en órgano corpóreo localiza las facultades en las tres celdas de los sesos: la primera, ó el sentido común, donde el entendimiento

juzga lo presente, y la segunda donde juzga lo ausente, sacando las especies de la tercera, que es la memoria, y atribuye al cremento y decremento del cerebro, que ingeniosamente liga con influencias y movimientos siderales, más influencia sobre la voluntad de la que cabe en un sistema espiritualista. (b) Juan de Dios Huarte, que en su *Examen de Ingenios* asienta que la variedad de éstos «no nace, pues, del ánima racional, porque en todas las edades es la misma.... sino que en cada edad tiene el hombre vario temperamento y contraria disposición.... de donde tomamos argumento evidente, que pues una misma ánima hace contrarias obras en un mismo cuerpo, por tener en cada edad distinto temperamento, que cuando dos muchachos, el uno es hábil y el otro necio, que han de tener cada uno temperamento diferente del otro, al cual por ser principio de todas las obras del ánima racional llamaron los médicos y filósofos naturaleza, de la cual significación se verifica propiamente aquella sentencia *Natura facit habilem,* por lo que llega hasta determinar *la manera como los padres han de engendrar los hijos sabios, las diligencias que han de hacer para que nazcan varones y no hembras, y puestas las diligencias para que los hijos salgan ingeniosos conservar el ingenio.*» Esta filosofía, que según D.ª Oliva *dejaron intacta los grandes filósofos antiguos,* abría paso á los métodos experimentales (el que no la entendiere ni la comprendiere déjela para los otros y los venideros, ó crea á la *experiencia* y no á ella), como la mística á las especulaciones de conciencia.

Lo antiguo y lo nuevo se juntan, como lo que concluye y lo que comienza, en los pensadores que pueden llamarse eclécticos ó mejor no sistemáticos, y que siguiendo la clasificación de nuestro erudito amigo el Sr. Laverde Ruiz se subdistinguen en *eclécticos lógico-metafísicos,* entre los que sobresalen Luis Vives, que

aristotélico al principio ataca después á Aristóteles, y casi puede decirse que es el iniciador de la nueva era en su libro *De causis corruptarum artium;* Melchor Cano, que lleva este sentido á la teología en su obra *De locis theologicis;* Francisco Sánchez de las Brozas, el celebrado autor de la *Minerva,* que traduce á Epicteto, y sin embargo estima mejor la moral epicúrea; Perpiñá, *De divina et humana philosophia discenda,* y los citados Sánchez (el lusitano) y Foxio Morcillo: en eclécticos físicos, entre los que se señalan dos médicos, el divino Vallés, que en su *Philosophia sacra* dota á los animales de discurso y abre nuevos rumbos á la Medicina, y Gómez Pereyra, que en su *Antoniana Margarita* no sólo afirma que no se distinguen del alma sus conocimientos, sino que por su concepción de los animales máquinas y por su célebre silogismo para deducir del pensamiento la existencia, puede reputarse como el antecesor de Descartes; y por último en eclécticos políticos, cuyo número es inmenso, pero entre los que no citaremos más que á Palacios Rubios, *Tratado del esfuerzo bélico heróico;* Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre;* el Padre Mariana, *De morte et immortalitate* y *De rege et regia institutione;* Saavedra Fajardo, que en sus *Empresas políticas,* además de pensamientos tan profundos como poco aprovechados, nos ha dejado el mejor modelo de estilo filosófico en nuestra lengua; Quevedo, en quien resplandecen más que en ninguno las dotes y defectos del ingenio español y de la época en su *Defensa de Epicuro,* la *Vida de Marco Bruto, Política de Dios y Gobierno de Cristo* y *La Providencia de Dios,* y por último Caramuel, el crítico de Descartes y Gasendo, semejante á Raimundo Lulio por la extensión de sus conocimientos y por su proselitismo religioso; se dice que con sus discursos convirtió 36,000 herejes.

XIV.

Tercer subperíodo de la segunda Edad.—La filosofía moderna.—Sus caracteres.—Doble dirección en la filosofía moderna.—Empirismo.—Bacón.—Idealismo.—Descartes.—La filosofía moderna, desechando el principio de autoridad que había dominado en la Edad media, pone el criterio de la verdad en la evidencia subjetiva, cuyo órgano es la conciencia, ya dirigida al exterior y á los fenómenos de la naturaleza, ya al interior en las manifestaciones del pensamiento. El padre de la filosofía moderna y de la escuela empírica es el canciller Bacón de Verulamio, que concibe la idea de una gran restauración de las ciencias, de cuya obra no llegó á ejecutar más que las dos primeras partes, *De dignitate et augmentis scientiarum* y el *Novum organum*. La primera es una clasificación de las ciencias basada en las facultades humanas, correspondiendo á la memoria la historia, á la imaginación la poesía y á la razón la filosofía. El segundo escrito, en oposición al órgano de Aristóteles, muestra que el silogismo lo puede todo contra las opiniones, pero

nada sobre las cosas mismas; compuesto de proposiciones, y éstas de palabras, expresión de nociones, que si son fantásticas ó indeterminadas no pueden servir de base á ninguna sólida construcción. Es preciso, por consiguiente, lo primero limpiar al espíritu de estos ídolos ó fantasmas, que pueden clasificarse en cuatro especies: *idola tribus*, ó sean los inherentes á la naturaleza general del hombre, pues nada es más falso que hacer del sentido humano la medida de todo; *idola specus* (llamados así por la metáfora platónica), los que nacen de su manera de ser individual que nos lleva, como dice Heráclito, á buscar las ciencias en nuestros pequeños mundos particulares y no en el común á todos; *idola fori*, ó sean las preocupaciones hijas de la opinión, é *idola theatri*, ó sean los prejuicios basados en la autoridad de los filósofos. La verdadera filosofía no es la empírica, que como la hormiga consume lo que acopia, ni la dogmática, que como la araña urde telas que saca de su propia substancia, sino que debe ser como la abeja, que liba el jugo de las flores para convertirlo en miel. La ciencia debe ser la imagen de la realidad; el fin del método es la investigación de las causas, no de las finales, que, como las vírgenes consagradas á Dios, son muy buenas pero no producen nada, sino de las eficientes. La ciencia no consiste

en imaginar, sino en descubrir; el hombre no es más que *naturæ minister et interpres*. Para esto debe primero observar dócilmente los fenómenos de la naturaleza, *instantias naturæ;* después ordenarlos en listas ó cuadros agrupando los semejantes, *comparationes instantiarum,* para levantarse así por inducción, ya exclusiva, ya afirmativa, á las leyes por todos sus grados, que el filósofo no necesita alas, sino pies de plomo, y proceder después deductivamente de las leyes al análisis de nuevos hechos, que es á lo que se ha llamado la doble escala de Bacón.

Francisco Bacón, hijo de Nicolás, guardasellos de Isabel I y de Ana de Cook, señora de extraordinaria instrucción, nació en Londres en 1560. Después de brillantes estudios, fué agregado á la Embajada de de Francia; pero habiendo muerto su padre cuando tenía veinte años, se dedicó al estudio del derecho para proporcionarse medios de vivir. Á los veinticinco años trazó el primer boceto de su *Instauratio magna* en un opúsculo, al que dió el título pretencioso de *Temporis partus maximus*. Durante el reinado de Isabel no pudo lograr ningún empleo ventajoso (aunque sí de sus conciudadanos el de ser miembro de la Cámara de los Comunes), por más que en su cualidad de consejero extraordinario le obligaron á tomar parte en la acusación contra el Conde de Essex, que le había protegido; pero durante este tiempo se dió á conocer como escritor por sus *Ensayos de moral y de política,* que tradujo más tarde al latín con el título de *Sermones fideles, sive*

interiora rerum. Jacobo I, por el contrario, derramó sobre él sus favores; en 1603 le hizo caballero, en 1604 consejero ordinario con una pensión de cien libras, en 1607 procurador general, en 1613 attorney general, en 1616 miembro del Consejo privado, en 1617 guardasellos, en 1618 lord gran canciller y barón de Verulamio, y en 1621 vizconde de San Albano con una gran pensión, no sin que sus servicios correspondieran á estos favores, pues como político ayudó á su monarca en la empresa de reunir la Inglaterra y la Escocia y trabajando por acallar las disensiones religiosas, y como científico publicó en 1605 su tratado *Of the Proficience and Advancement of learning divine and human,* que en 1623 trasladó al latín bajo el título *De Dignitate et Augmentis scientiarum,* y en 1620 su *Novum Organum, sive Judicia vera de interpretatione naturæ et regno hominis.* Mas cuando se hallaba en el apogeo de su fortuna política y literaria fué acusado ante la Cámara de los Lores de corrupción y venalidad (1621). Por consejo del Rey, que temía verse comprometido en el proceso, se confesó culpable y fué condenado á perder su empleo, á una multa de 40,000 libras esterlinas y á ser encerrado en la torre de Londres. Sin que lo creamos libre de toda mancha, acaso es cierto lo que escribía de que no fué *sobre los mayores culpables sobre los que cayeron las ruinas de Silo.* No tardó el Rey en indultarle y devolverle la libertad; pero no se atrevió á llamarle de nuevo al Gobierno. Desembarazado de los negocios, se entregó á la ciencia con mayor actividad: haciendo aplicaciones de su sistema compuso la *Historia de los vientos,* la *Historia de la vida y de la muerte,* la *Historia de la densidad y de la rareza, del peso y de la ligereza,* la *Historia del sonido;* emprendió diversos trabajos sobre el calor, la luz y el magnetismo, por la mayor parte tablas de observaciones, en que se encuentran experiencias curiosas y el germen de futuros

descubrimientos. Recogía al mismo tiempo todos los hechos que consideraba de algún interés para la ciencia, los que su secretario publicó después de su muerte con el título de *Sylva sylvarum, sive Historia naturali*, y revisaba y ponía en latín, con ayuda de colaboradores tan hábiles como Hobbes, Herbert y Ben Jhonson, sus *Ensayos morales*, el tratado del *Adelantamiento de las ciencias* y su *Historia de Enrique VII*, compuesta para agradar á su protector el rey Jacobo. Habiendo enfermado repentinamente cuando hacía experiencias al aire libre, y debilitado por la epidemia que había reinado en Londres el año anterior, sucumbió en 1626 á la edad de setenta años, ordenando en su testamento la creación de varias cátedras de Historia natural, lo que no pudo tener efecto por la escasez de su fortuna, y encomendando su memoria á los hombres caritativos, á las naciones extranjeras y á las edades futuras.

Bacón se comparaba á las estatuas de Mercurio, que sin caminar señalan el camino; pero aun sin contar sus méritos como político, historiador y jurisconsulto (se propuso compilar toda la legislación inglesa), no puede dudarse de que fué uno de los mayores físicos de su tiempo. Inventó un termómetro, sospechó la atracción universal y la disminución de los efectos de esta fuerza en razón de la distancia, la explicación de los colores y la de las mareas, por lo que ha sido llamado el profeta de Newton. No es éste, sin embargo, como experimentador como merece un alto lugar en la historia de la ciencia; en este punto los aciertos se mezclan á los errores, no siendo el menor el haber combatido el sistema copernicano, y aunque no merezca las diatribas de De Maistre no puede en justicia colocarse al nivel de Galileo. Su idea de la reforma científica, ya lo hemos visto, no es tampoco original, lo que le ha dado precio es la oportunidad con que la presenta. Pero si los enciclopedistas exageraron sus

elogios, tampoco merece la mayor parte de las censuras de que ha sido objeto; ni condena en absoluto las causas finales, cuyo uso recomienda en la teología natural (lo que no quiere es que en la física, en esta ciencia activa, hipótesis imaginarias ocupen el lugar de los axiomas medios inducidos de la observación), ni puede tacharse de irreligioso al que ha escrito: «Un poco de filosofía natural lleva á los hombres al ateísmo, unconocimiento más profundo los vuelve á la religión.»

Comparte con Bacón la gloria de haber fundado la filosofia moderna, é inicia en ella la dirección idealista que predominó en el siglo XVII, Descartes con su *Discurso sobre el Método* y sus *Meditaciones Metafísicas*. Buscando en medio de la variedad de las opiniones *la roca y la arcilla*, sobre que pueda cimentarse el edificio de la ciencia, halla que éste no puede descansar ni en los sentidos, que con frecuencia nos engañan y de los que puede pensarse que nada nos representan como es, ni en el razonamiento, pues que á veces tomamos sofismas por demostraciones concluyentes, ni en la imaginación y la memoria, que obran igualmente en los sueños que en la vela, no habiendo más razón para creerlas en uno que en otro caso: una sola cosa hay en que ni el genio más poderoso y maligno pudiera engañarme, porque si me engaño pienso, si pienso soy, *cogito ergo sum*. Esta verdad no procede de

ningún razonamiento (lo que sería una petición de principio), sino que es una vista de conciencia (en mi pensar veo mi existir). Seguro, pues, en mi pensamiento, donde ninguna autoridad puede penetrar, halla la filosofía un campo propio y un criterio, la evidencia con que me estoy presente. Podemos, pues, afirmar todo aquello de que estemos tan ciertos como de nosotros mismos, por consiguiente sólo la razón es el juez de lo verdadero y de lo falso. Sé que existo; pero ¿qué soy? Yo me nutro y me muevo; pero si no tuviera cuerpo no tendría que andar ni nutrirme. Yo siento; pero tampoco podría sentir sin cuerpo. Yo pienso, y para pensar no necesito de nada, y el pensamiento es lo único que no puedo separar de mí. Yo soy, pues, una cosa que piensa. Soy, pues, una substancia que para ser no necesita de nada material, completamente distinta del cuerpo y más fácil de conocer que éste; en ella encuentro tres especies de ideas, unas que supongo producidas en mí por la influencia de los objetos exteriores (ideas adventicias), otras que provienen de la actividad de mi pensamiento (ideas facticias), y otras, por último, que existen en mí virtualmente sin que pueda atribuírmelas ni á los objetos exteriores (ideas innatas). Entre estas últimas está la de un Sér infinito, que ni ha podido ser producida por

mí ni por otro sér finito (porque el efecto no puede ser superior á la causa), ni subsistir por sí (porque toda cualidad supone una substancia); es, pues, la manifestación de un Sér infinito, y no pudiendo concebirse más que un Sér infinito, no cabe respecto de ella equivocación: el Sér infinito, Dios existe. De este modo la evidencia con que en mi pensar veo mi existir, que me ha servido de punto de partida, me lleva á la evidencia de la realidad, de la Idea de Dios, principio de la ciencia. Yo pienso, luego existo; yo pienso un Sér infinito, luego el Sér infinito existe, son las dos vistas racionales en que descansa todo el sistema cartesiano. Dios existe, pero ¿cuáles son su naturaleza y sus atributos? Estos atributos se hallan comprendidos en la Idea de Dios, y *lo que claramente se comprende en la idea de una cosa puede afirmarse de la cosa misma*. Dios es la perfección absoluta, y como toda dependencia supone imperfección, Dios es soberanamente libre; las verdades eternas (lo verdadero y lo bueno y hasta las propiedades matemáticas) no dependen de la necesidad de las cosas, sino de la voluntad de Dios, son así porque Él quiso que fueran. Como absoluto y perfecto no puede ser cuerpo, porque todo cuerpo supone límite; es, pues, un espíritu infinito de que el alma humana es una imagen imperfecta. Es la razón suficiente de todas las cosas

que ha sacado de la nada por un acto de su voluntad y que conserva por la continuación misma de la acción que las ha creado; pero está en ellas no por su esencia, sino por su poder. Como infinito es omnisciente, omnipresente, omnipotente y la bondad suma. Es la substancia en el pleno concepto de tal, porque entendemos por substancia lo que no tiene necesidad de otra cosa para existir. La substancia no es, pues, *unívoca* cuando la aplicamos á Dios y á las criaturas. Cuando se trata de éstas se entiende por substancia lo que no necesita para existir más que del concurso ordinario de Dios. Toda substancia finita tiene un atributo fundamental, el del espíritu es el pensamiento, el de la materia la extensión. Estas substancias no subsisten más que por la acción continua de la potencia creadora, siendo en sí enteramente pasivas. El alma es una substancia pensante, el pensar, tomado activamente, *es querer*, tomado pasivamente, *es representar*. La voluntad es el poder de afirmar ó de negar; si nos engañamos es porque nuestra voluntad excede á nuestro entendimiento y juzgamos antes de que éste nos haya suministrado los datos suficientes. El alma es una; las facultades de sentir, pensar y querer no son sus partes; toda ella siente, piensa y quiere es simple é indivisible, y por tanto inmortal. Las ideas adventicias nos dan el conocimiento de algo que no

depende de nosotros. Dios ha puesto en mí una inclinación á creer que pertenecen á cosas corporales. La bondad ó la veracidad divina es el fundamento que tengo para afirmar la existencia del mundo exterior. Quien siente no es el cuerpo, sino el alma; ésta no percibe más que sus propias impresiones, y estas imágenes no deben parecerse en todo á los objetos, porque entonces no habría distinción entre las unas y los otros. El alma siente mediante los nervios y especialmente parece unida al cerebro y en éste á la glándula pined. Descartes se figura á los nervios tubos huecos por donde corren los espíritus animales, no nos transmiten las ideas, sino cierta cosa que da al espíritu ocasión para formarlas. Tantos cuantos son los modos con que el espíritu puede ser impresionado por los objetos otras tantas son las pasiones, que reduce á la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. Todas las pasiones son buenas, el mal está en el exceso, que puede evitarse por la industria, la premeditación, y sobre todo por la virtud. La extensión es el atributo esencial de la materia, sin el cual no es nada. Como la extensión no puede concebirse sino continua, el vacío no existe, como substancia pasiva la materia, todo se explica en ella por las leyes de la mecánica. La formación del mundo exige un movimiento inicial impreso por

Dios á la materia, que le hizo girar en remolinos y que acabó por armonizarse en movimientos circulares. Además de esta hipótesis, que es el antecedente de la atracción neutoniana, la concepción mecánica de los cuerpos le lleva á considerar los animales como puras máquinas y á no poderse dar cuenta de la mutua influencia del espíritu y el cuerpo, indicando para explicar, la para él aparente unión, la hipótesis de las causas ocasionales que habían de desenvolver Geulincx, Clauberg y sobre todo Malebranche.

Benato Descartes, nacido en 1596 en la Haya, en la Turena, descendía de una de las más ilustres familias de este país. Estudió con los jesuitas en el colegio de la Flecha y á su enseñanza se atribuye su doctrina de la voluntad. Sin embargo, á lo que allí se aficionó fué á las matemáticas, en que después había de adquirir tan merecido renombre por su aplicación del álgebra á la geometría. Concluidos sus estudios, y después de haber frecuentado la sociedad durante algún tiempo, se encerró de pronto, para entregarse á sus meditaciones, en una casa del barrio de San Germán, donde sus amigos tardaron dos años en encontrarle. Á los veintiún años emprendió la carrera militar, sirviendo como voluntario durante cuatro en los ejércitos de algunos príncipes alemanes, al cabo de los cuales, después de visitar una parte de Europa, se fijó en París, donde después de algunas vacilaciones decidió consagrarse por completo al cultivo de la ciencia. Mas como á causa de su creciente celebridad no consiguiera vivir oculto se marchó á Holanda, donde vivió, cam-

biando frecuentemente de domicilio, durante veinte años en una absoluta soledad, que no le impedía estar al corriente del movimiento científico por el intermedio de su fiel amigo el Padre Mersenna. En este tiempo publicó en francés su *Discurso sobre el Método* (1637), *Los Principios* (1644) y las *Meditaciones* (1647). Dos años después de la publicación de esta obra, cediendo á las vivas instancias de la reina Cristina de Suecia abandonó la Holanda para enseñar á esta reina la filosofía; pero el rigor del clima y el cambio de costumbres le produjeron la enfermedad de que murió en Stokolmo á los cincuenta y tres años (1650). Diez y siete años después de su muerte fueron trasladados sus restos á París, donde sus discípulos y amigos le erigieron un monumento en Santa Genoveva del Monte. Pocos hombres han reunido en el grado que Descartes las cualidades precisas á todo reformador, la audacia y la prudencia. Encierra las verdades reveladas en un arca santa y contesta anticipadamente á los que pretenden tratarlo de innovador, que el que fortifica los cimientos de su casa no subvierte las murallas de la ciudad; y sin embargo él rompe por completo con el pasado, al que desdeña no sin alguna injusticia, y escribiendo en la lengua vulgar, y con una sencillez que pone los más elevados pensamientos al alcance de todos, logra que la filosofía no sea patrimonio exclusivo de los sabios, haciéndola de interés universal. Tratando de mostrar lo que el hombre podía hacer sin otro auxilio que el de sus luces naturales establece los cuatro preceptos del método. Primero, no admitir como verdadero lo que no se reconozca evidente como tal: segundo, dividir las dificultades que se presenten tanto como sea necesario para comprenderlas mejor: tercero, comenzar por los conocimientos más simples para ascender gradualmente á los más complejos; y cuarto, hacer siempre enumeraciones tan completas y revistas tan

generales, que se esté seguro de no haber cometido ninguna omisión. Hallando un punto de partida en la conciencia, pues el *cogito ergo sum* no es, como se ha querido suponer, un entimema, según el mismo Descartes contesta (á las segundas objeciones): «Cuando alguno dice «Yo pienso, luego soy,» no deduce su existencia de su pensamiento como por la fuerza de un silogismo, sino como una cosa conocida de sí que ve por una simple inspección del espíritu»; inicia la ciencia analítica y es el fundador de la psicología moderna, pero partiendo (vicio común á toda la filosofía de este tiempo) del sujeto, no de la identidad racional del sujeto y del objeto en la conciencia, halla la esencia del espíritu en el pensar y el principio en un Dios ideado, precipitándose así en un idealismo que le conduce á la concepción abstracta de la substancia y al pensamiento de la pasividad de las substancias finitas, preparando el misticismo de Malebranche y el acosmismo de Espinosa. Admitida, por consecuencia, la definición escolástica de la esencia, se cierra el camino para poderse explicar la unión del espíritu con el cuerpo, y aun la demostración racional de la existencia de este último, teniendo que apelar al *Deus ex machina* de la veracidad divina, completando este dualismo insoluble con la teoría del arbitrarismo en Dios, que destruye de raíz lo que con tanto esfuerzo había edificado. Jefe del espiritualismo, los positivistas lo reclaman con Huxley como el precursor de la explicación mecánica del universo, y es que la contrariedad propia de este período se halla en el fondo de todos los espíritus. También en el siglo XVIII se apeló á Bacón para combatir las consecuencias irreligiosas y antisociales que se habían deducido de la aplicación de su método.

Es el siglo XVII el siglo de las monarquías y el de la fundación de las grandes nacionalidades, es un

siglo de unidad, la filosofía cartesiana debía prevalecer. Mientras que las doctrinas de Bacón, apenas si son conocidas, la filosofía cartesiana el año de la muerte de su autor era «la filosofía de todo el que pensaba en Francia y en Europa.» Pero no tardaron los jesuitas del colegio de la Flecha en combatirla, primero con violentas críticas, luégo con declaradas persecuciones. Trece años después fueron condenadas en Roma las obras de Descartes con la fórmula *Donec corriguntur*, por orden del Rey se prohibió pronunciar la oración fúnebre que los discípulos de Descartes trataron de dedicarle al trasladar sus restos á Santa Genoveva y la Sorbona solicitó del Parlamento de París un mandamiento contra la nueva filosofía, tratando de que se pusiera en vigor el famoso de 1624 en que se prohibía bajo pena de la vida sostener opiniones contrarias á las de los autores antiguos y aprobados. Mas el mandato burlesco en que Boileau ridiculizó la pretensión de mantener contra todos y donde quiera la autoridad de Aristóteles, y una elocuente Memoria de Arnauld impidieron la condenación inminente del cartesianismo por el Parlamento. Apelaron los jesuitas al Consejo del Rey, que proscribió la enseñanza de la nueva filosofía en las Universidades, y el Padre Valois citó delante de la reunión del clero de Francia á Descartes y sus sectarios como fautores de Calvino. Entonces empezó una persecución contra los cartesianos, que tuvo valientes confesores en el Padre Lamy y en el Padre Andrés. Mas, como dice este último, la persecución no logró *descartesianizar* á Francia. El cartesianismo arrojado de las Universidades arraigó en la conciencia pública, y apesar de los anatemas, los hombres más eminentes por su ciencia y su piedad, como Bossuet y Fenelón, que han merecido ser llamados los últimos Padres de la Iglesia, no dejaron de continuar siendo cartesianos, como después del con-

cilio de Sens Alberto el Grande y Santo Tomás siguieron comentando las obras de Aristóteles. Ni quedó sólo en la esfera del pensamiento científico, sino que trascendió á la literatura, á la que imprimió ese tinte idealista é independiente, aunque respetuoso con la religión y los poderes públicos, que la caracteriza. Sin embargo, como sucede después de toda gran revolución, la parte deficiente fué la más pronto conocida y exagerada. *De La Forgue* considera á Dios como la causa eficiente de todas las relaciones entre el alma y el cuerpo, que no dependen de nuestra voluntad: *Silvaro Regis* avanza á afirmar que ésta tampoco es una causa verdadera, debiendo referirse á Dios los actos que por efecto de una ilusión nos atribuimos á nosotros mismos: *Geulinx*, continuando en esta vía, piensa que Dios pone por una operación maravillosa todos los pensamientos en nuestra alma y todos los movimientos en nuestro cuerpo, iniciando así la hipótesis de las causas ocasionales; y *Clauberg* piensa que todos los seres del universo no son más que actos divinos, siendo nosotros respecto á Dios lo que nuestro pensamiento respecto á nuestro espíritu, preparando todos de este modo el misticismo de Malebranche.

Malebranche es un discípulo de Descartes, con el que cree que ha comenzado la verdadera filosofía; pero discípulo que trata de rellenar los vacíos que ha dejado la docrina de su maestro, á lo que ocurre con su teoría de *la visión en Dios* y con su hipótesis de *las causas ocasionales*. El alma tiene dos facultades, el entendimiento y la voluntad, que son á ella lo que la extensión y el movimiento á la materia. En el entendimiento se comprenden el en-

tendimiento puro, la imaginación y los sentidos. Éstos nos engañan con frecuencia porque no nos son dados para conocer las cosas en sí mismas, sino para avisarnos lo conveniente á la conservación de nuestro cuerpo. La imaginación no es más que una sensibilidad invertida, nuestras fibras nerviosas están dotadas de la propiedad de recibir ciertos movimientos; cuando el impulso viene de fuera á dentro sentimos, cuando viene de dentro á fuera, por obra de los espíritus animales, imaginamos. La imaginación depende del sexo, de la edad, del temperamento, de la salud ó de la enfermedad; influyen en ella los agentes exteriores, como el vino y el café, y aun otras imaginaciones; obra suya son los fantasmas nocturnos y los ensueños de la magia y de la astrología. El entendimiento del hombre es también muy limitado, y no pudiendo comprender todas las relaciones se inclina á creer que no es lo que no percibe. Pero el error más grave es el de creer que las impresiones que referimos á los cuerpos son propiedades suyas y que estamos en contacto con ellos. No vemos los objetos en sí mismos, sino en sus *ideas*. Estas ideas no pueden proceder de los cuerpos, porque serían materiales, y por la impenetrabilidad deberían chocar y destrozarse antes de llegar á nosotros; ni ¿cómo explicar que aumentaran ó disminuyeran de volumen en la distancia y

no disminuyeran de volumen los cuerpos de que proceden emitiéndolas sin cesar? Tampoco pueden proceder del alma, porque ésta no tiene el poder de producir las cosas en que piensa y mucho menos seres más nobles que el mundo que Dios ha creado. Ni pueden haber sido creadas con nosotros, porque entonces el espíritu tendría un número infinito de ideas, ó más bien tantos infinitos como figuras hay; ni, por último, el espíritu puede verlas contemplándose, pues para esto sería preciso que contuviese en sí todos los seres. No resta más que un çamino, que las veamos en Dios. Éste contiene en sí la idea de todos los seres qne ha creado, pues de otro modo no hubiera podido producirlos, y el alma está unida á Dios por la idea de lo infinito. Así como el espacio es el lugar de los cuerpos, Dios es el lugar de los espíritus. Pero no se sigue de aquí que éstos vean la esencia de Dios, sino sólo en cuanto es relativa á las criaturas ó éstas pueden participar de ella. Vemos en Dios y por Dios, que es la luz del espíritu y el Padre de las luces. Todas las ideas particulares no son más que limitaciones de la idea del Criador. Dios no toma su sér de las criaturas, sino que éstas no son más que participaciones imperfectas del Sér divino. Las ideas de las cosas materiales están en Dios de una manera inteligible (así cuando yo veo el sol veo la idea del

círculo en Dios, y éste pone en mí el sentimiento de la luz, que indica que esta idea representa algo creado y efectivo). Sobre las ideas sensibles y abstractas tenemos las ideas generales, que no son una aglomeración confusa de ideas particulares (la idea círculo por la reunión de círculos que hayamos podido experimentar). Estas ideas tienen una existencia eterna, inmutable y necesaria; son comunes á todas las inteligencias, á los hombres, á los ángeles, á Dios mismo; su fuente primitiva es la naturaleza inmutable de Dios. La razón es la sabiduría, el Verbo mismo divino que *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. La razón es universal y absoluta (porque si la que yo consulto no fuera la misma que responde al chino, no podría estar seguro de que los chinos ven las mismas verdades que yo), es infalible, no pertenece á nadie y pertenece á todos, es la misma en los cielos que en el infierno. No son, pues, como pensaba Descartes, las verdades metafísicas decretos arbitrarios de Dios, á no querer considerarle como un Júpiter ó un Saturno sometido al destino; no es posible que un parricidio sea hoy un crimen enorme y mañana una acción laudable; la libertad no consiste en obrar contra la razón, en ser un insensato. Todo lo vemos en Dios y Dios lo hace todo en nosotros. La voluntad es el movimiento que nos lleva hacia el

bien. Nuestras inclinaciones naturales proceden de Dios y tienden insensiblemente hacia Él; hasta el pecador tiende á Dios, aunque se aleje de Él por el error de tomar falsos bienes por verdaderos, y si no puede detenerse en ellos es porque ha recibido un movimiento para ir más allá. Dios es el Sér de los seres, es todo lo que hay de esencial en los espíritus y todo lo que hay de esencial en los cuerpos, sin ser espíritu ni cuerpo, porque lo que es uno es más que lo que son muchos. Siendo Dios el Sér por excelencia, si se piensa á Dios es preciso sea. Encierra en sí toda realidad, y las criaturas no son más que participaciones imperfectas de su sér divino. Dios es *independiente*, y como independiente *inmutable*. Sus decretos, aunque libérrimos, son conformes á su sabiduría, que es la regla inviolable de su voluntad. Es *inmenso*, su substancia existe dondequiera y llena todos los lugares; sin extensión local abraza el mundo, é infinitamente más, porque Dios no está encerrado en su obra, sino que su obra está en Él; los espíritus están en la razón divina y los cuerpos en su inmensidad; conoce como los espíritus, es extenso como los cuerpos; pero de otro modo que las criaturas, es en sí mismo el objeto de sus conocimientos y el lugar de su substancia. *Es siempre uno y siempre infinito, porque el verdadero Dios es el Sér.* Omnipotente, eter-

no, necesario, es la bondad, la sabiduría y la justicia misma; crea libérrimamente, pero no sin razón ha visto desde la eternidad todos los mundos posibles y todas las vías de producirlos, y como es propio de una inteligencia infinita las ha abrazado en un decreto único. Dios quiere la perfección de su obra, y sólo indirectamente la imperfección que en ella se encuentra. Quiere el bien y permite el mal, porque á causa del bien ha establecido leyes generales uniformes y constantes para que el mal no se produzca sino como la consecuencia de esas leyes, las mejores posibles, los milagros mismos no son más que consecuencias de leyes generales que nos son desconocidas. Dios está en cada uno de nosotros, ó, mejor, nosotros estamos en Él. *Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus.* Dios conoce y ama todo lo que encierra en la simplicidad de su sér, luego ama insensiblemente todas las cosas en el orden en que son amables y estimables. Mas por lo mismo que ama el orden, castiga sin remisión al que lo quebranta, no por el placer de la venganza, sino por la necesidad de la justicia. No hay relación de causalidad entre el cuerpo y el espíritu y viceversa; el espíritu más poderoso no tiene fuerza para mover un átomo, y con más razón el cuerpo, substancia puramente pasiva, no puede cambiar el estado del espí-

ritu, ni un cuerpo puede obrar sobre otro, porque para esto necesitaría tener una fuerza motriz que no se halla más que en Dios. Sólo Éste es la causa verdadera y general. Pero hay además *causas ocasionales*, que son las circunstancias que motivan el ejercicio de la verdadera causa y son las propias á las substancias creadas. Si un cuerpo choca con otro es la *ocasión*, mediante la que Dios aplica á un caso determinado la ley general de la comunicación de los movimientos; si quiero mover mi brazo mi voluntad es la *ocasión*, á propósito de la que Dios lo mueve. En Dios y por Dios es como el espíritu conoce, ama y se determina; separad de Dios el espíritu y se quedará sin razón, sin voluntad y sin amor; quitad la acción divina á la materia y quedará sin movimiento; acercarnos á Él es tender á la perfección; separarnos el pecado, el dolor, la imperfección y la muerte.

Nicolás Malebranche, hijo del secretario del rey de su mismo nombre y de Catalina de Lauzón, nació en París en 1638. De constitución enfermiza, estudió filosofía en el colegio de la Marche y teología en la Sorbona, ordenándose é ingresando en la famosa Congregación del Oratorio. La lectura del *Tratado del Hombre de Descartes* le reveló su vocación filosófica, siendo tal el efecto que le produjo, que violentas palpitaciones del corazón le obligaron más de una vez á interrumpir su lectura. Diez años más tarde publicó su *Recherche de la Verité*, estudio del espíritu y de sus facultades

como medio de evitar el error. Á esta obra, germen de todas sus teorías, y que le obligó contra su voluntad á una polémica casi continua, se siguieron sus *Conversaciones místicas y cristianas,* su *Tratado de la naturaleza y la gracia,* sus *Meditaciones metafísicas y cristianas,* su *Tratado de Moral,* sus *Pláticas sobre la metafísica y la religión,* su *Tratado del amor de Dios,* su *Diálogo de un filósofo cristiano y un filósofo chino,* sus *Respuestas de Malebranche á Arnauld* y sus *Reflexiones sobre la premoción física.* Físico y matemático, como casi todos los grandes filósofos de este tiempo, fué nombrado en 1699 miembro honorario de la Academia de Ciencias. No dejó de tener que sufrir, á más de los reproches de Arnauld y Bossuet, y las advertencias cariñosas de Fenelón, las censuras de la Sorbona, del Parlamento de París y de la Congregación del Índice, como novador en Filosofía, que se estrellaron contra su entereza y su virtud. Al fin, debilitándose de día en día, hasta quedar reducido á un esqueleto, falleció el 13 de Octubre de 1751, siendo, como dice en su elogio Fontenelle, espectador tranquilo de su larga muerte. Malebranche ha sido llamado el *Platón cristiano,* y en efecto, como el gran filósofo griego supo reunir la profundidad del pensamiento á la belleza de la forma. Mayores analogías presenta quizá con San Agustín, no sólo por la semejanza de muchas de sus doctrinas, sino porque como aquél intenta explicar el cristianismo por Platón, éste trata de explicarlo por Descartes. Filósofo y sacerdote, aunque como su maestro distingue las verdades filosóficas que son del dominio de la razón, de las religiosas propias de la fe, tiende á unir la filosofía y la teología, tanto como aquél á separarlas. «La religión, dice, es la verdadera filosofía.... La evidencia, la inteligencia es preferible á la fe, porque la fe pasará y la inteligencia subsistirá siempre.» Así, trata de explicar el pecado original por las huellas cerebra-

les; ve en la eucaristía la imagen de que Dios ó la razón es el alimento de las almas; se inclina á no ver en los milagros, incluso el diluvio, más que un efecto natural de leyes para nosotros desconocidas; piensa que Dios distribuye la gracia, como la lluvia, por leyes generales, por eso cae á veces en corazones endurecidos; condena la plegaria que solicita una intervención particular de Dios, diciendo que no es propia más que de los cristianos, que han conservado el espíritu judío; rompe el mecanismo cartesiano, suponiendo que Dios ha comprendido en el plan del mundo los gérmenes de todos los géneros organizados, encajando en el de cada especie los infinitamente pequeños de todos los individuos que ha de comprender, y que el movimiento sirve sólo para separar, y se atreve hasta á creer que la Encarnación no es un hecho milagroso, referente sólo á la caída del hombre, sino la condición necesaria de la creación, porque sólo el Hombre-Dios es quien puede juntar la criatura á su Creador. En lo que seguramente excede á Descartes es en su magnífica concepción de la razón, en que se muestra digno discípulo de Platón y de San Agustín. «Es una impiedad, escribe, decir que la razón universal de que todos los hombres participan, y por la que sólo son racionales, esté sujeta á error ó sea capaz de engañarnos. No es la razón del hombre la que lo seduce, sino su corazón; no es su luz quien le impide ver, sino sus tinieblas; no es la unión que ella tiene con Dios quien le engaña; no es tampoco en algun sentido la que tiene con su cuerpo, es la dependencia en que está de su cuerpo, ó más bien que quiere engañarse á sí mismo, es que quiere darse el placer de juzgar antes de examinar, es que quiere reposar antes de llegar adonde la verdad reposa.» Reconociendo así en la razón la vista misma de Dios, de que Jesucristo es la encarnación visible, halla un principio absoluto de certeza y de

bien, que explica los grandes aciertos de su moral y de su teodicea; pero exagerando la ya exagerada distinción cartesiana entre la substancia infinita y las finitas, hace á éstas enteramente pasivas, hasta llegar á pensar que no conocemos nuestra alma más que por la conciencia, sentimiento vago y obscuro, con lo que se precipita en un misticismo que hace de todos los seres meros autómatas, preparando el panteísmo de Espinosa, de que no le salva acaso más qne el espíritu cristiano, pues como dice Cousín: «¿Verlo todo en Dios, y considerar á Dios como la causa primera de todos los movimientos, ó tomar á Dios por el único y solo sér verdadero, de que los otros no son más que accidentes, no es lo mismo, poco más ó menos, y si no la misma doctrina, no es el mismo espíritu?»

Espinosa saca con lógica implacable las consecuencias contenidas en la doctrina cartesiana. Distingue cuatro grados de percepciones: la percepción por signos, la percepción por experiencia vaga, la percepción en la que deducimos una cosa de otra, pero no de una manera adecuada (el entendimiento discursivo), y el conocimiento de una cosa en su esencia (la razón intuitiva). Esta última es la única digna de la filosofía, porque *el método perfecto es el que enseña á dirigir el espíritu bajo la ley del Sér absolutamente perfecto*. El Sér absoluto, fuera del cual nada es ni puede ser concebido, es la substancia. La substancia es lo que es en sí y por sí puede ser concebido, esto es, aquello cuyo concepto no necesita para formarse el concepto de otra cosa.

(Substantia est id quod in se est et per se conciptur, id est, cujus conceptus non indiget conceptu alterius à quo formari debeat.) No hay, pues, más que una substancia única, que es Dios. Si la substancia es lo que es en sí y por sí, la substancia no puede ser creada, es causa de sí misma *(Deus est causa sui)*, su esencia envuelve su existencia *(Ens ex cujus essentia sequitur existentia)*. Dios, como la substancia única, es absolutamente infinito. Contiene, pues, infinitos atributos (porque si no lo finito entraría en lo infinito, habría en lo infinito una negación). Cada uno de estos atributos es necesariamente infinito (sólo atributos infinitos pueden manifestar la esencia infinita); pero cada uno de ellos, infinito en su género, no es más que infinito relativo, si no se confundiría con la substancia. Entre ellos son los principales *el pensamiento*, la *extensión* y la *libertad* ó la *causalidad*. Dios es una cosa extensa, y sin embargo incorporal; piensa, pero no tiene entendimiento; es activo y libre, pero no tiene voluntad. Cada uno de los atributos contiene infinitos modos, que expresan de una manera finita la infinita relatividad del atributo, como éste expresa de una manera relativa la absoluta infinitud de la substancia. El mundo es un producto necesario y eterno de la naturaleza divina. Dios es la naturaleza; pero en cuanto causa de sí es la naturaleza naturan-

te *(natura naturante)*, y en cuanto efecto la *natura naturata*. Los cuerpos son los modos de la extensión divina, las almas los modos de su pensamiento. Á cada alma corresponde una especie particular de cuerpo, á los cuerpos más perfectos corresponden las almas más perfectas, el hombre es la identidad del alma humana y del cuerpo humano. Éste un compuesto de moléculas, aquélla un compuesto de ideas. La idea y la voluntad son una misma cosa; querer es afirmar, y tan imposible es percibir sin afirmar como afirmar sin percibir. Dios es el Sér perfecto, su perfección consiste en la infinitud de su sér; los atributos y los modos divinos son también perfectos en su límite. El hombre en cuanto parte del Sér tiende á perseverar en su sér; lo que á esto tiende es lo útil, lo útil produce la alegría, que es el paso del alma á una perfección mayor, como la tristeza señala el paso á una perfección menor; lo primero es el bien, lo segundo el mal. Vivir plenamente es reducir todos los deseos á uno solo, á poseer á Dios. Esta vida en Dios es la más perfecta, porque nos da más sér y satisface más completamente el deseo fundamental de nuestra naturaleza. *El bien supremo y la suprema virtud del alma es el conocimiento de Dios. El bien que desea todo hombre para sí lo deseará igualmente para los otros hombres con tanta mayor energía cuanto más grande sea*

el conocimiento que tenga de Dios. El amor de Dios, «que tiende á unir todas las almas en una sola,» es el principio de la Moral y de la verdadera Religión, de la cual las religiones positivas no son más que formas mudables y perecederas. Es también el principio de la inmortalidad; las almas que no tienen más que ideas confusas perecen con las que las producen; pero el conocimiento de Dios es eterno y el amor á Dios una parte del amor divino; cultivar la razón es, pues, prepararse á la inmortalidad; fomentar sus pasiones entregarse á la muerte. Siendo todo necesario, el libre arbitrio es una quimera; los que creen que pueden obrar en virtud de una libre decisión del alma sueñan despiertos. Pero si toda acción es necesaria, es también legítima. Siendo sólo Dios causa, ó Dios es autor del pecado, ó éste no tiene realidad; el bien y el mal son puramente relativos, son puros modos de pensar al comparar las cosas con un tipo imaginario. Estamos en poder de Dios como el barro en manos del alfarero; sería absurdo que el círculo se quejase porque no se le habían dado las propiedades de la esfera. Así el hombre que no puede gobernar sus pasiones es excusable, pero no puede gozar de la paz y de la bienaventuranza y perece necesariamente. En el orden de la naturaleza el derecho de cada uno es idéntico á su poder, porque el poder de la

naturaleza, constituido por el de todos sus individuos, es el poder mismo de Dios, que poseé un derecho soberano sobre todas las cosas. Así antes de la constitución del Estado no había justo ni injusto. «Los peces están hechos para nadar y para que los grandes se coman á los pequeños.» Pero este estado no puede subsistir, porque nadie hay que no desee vivir seguro y libre de temores; por eso los hombres han debido entenderse y hacer de modo que poseyeran en común el derecho que habían recibido de la naturaleza renunciando á la violencia de sus apetitos individuales para conformarse á la voluntad y al poder de todos los hombres reunidos. El medio de conservar este pacto es la autoridad absoluta del soberano, mantenida por la fuerza y por los suplicios. Pero aun cuando el Estado tiene derecho de gobernar con la más excesiva violencia y enviar por las causas más ligeras los ciudadanos á la muerte, como el soberano no podría hacer esto sin ponerlo todo en peligro, puede rehusársele el derecho de hacer estas cosas y otras semejantes, porque su derecho se mide por su poder. Entre las formas de gobierno cree la democracia la más adecuada á la naturaleza humana y la que ofrece más garantías de estabilidad. El origen de las turbulencias que agitan los imperios es el empeño del sacerdocio á invadir el gobierno, nacido de que la

religión no se ha separado de la filosofía y se ha circunscripto á su propia esfera, la práctica y las costumbres. Lejos de que la religión debe dominar al Estado, éste es el que debe vigilar y regular la religión. Apesar de la autoridad absoluta que Espinosa concede al Estado, cree que nadie abdique en él su pensamiento y hasta se someta al pensamiento de otro, por lo que proclama el libre examen, pues aunque entiende que el gobierno puede con razón considerar enemigos á los que no simpaticen con sus sentimientos, cree, sin embargo, más útil lo asentado.

Baruch Espinosa nació en Amsterdam el 24 de Noviembre de 1632 de una familia de judíos portugueses regularmente acomodada. Estudió latín con el médico Van-der-Ende, hombre instruido, pero inquieto, como lo acredita su trágico fin, que se asegura inculcaba el ateísmo á sus discípulos. Consagróse después á la teología, y más tarde á la física, y cuando dudaba qué filósofo elegiría por guía, cayeron en sus manos las obras de Descartes, de donde confiesa haber sacado lo que poseyó de conocimientos filosóficos. Apartóle esto de la sinagoga, y los rabinos trataron de seducirlo ofreciéndole una pensión de mil florines, y no habiéndolo logrado trataron de asesinarlo. Viéndolo inaccesible al temor y á los halagos, pronunciaron contra él la más terrible de las excomuniones, que se llamaba *Schammatha*, que se notificaba al culpable á la luz de las bujías y al sonido de la trompeta. Espinosa protestó contra este procedimiento en un escrito en español que se ha perdido. Desde entonces pasó su vida en estudiar y en preparar cristales para instrumentos de

óptica, oficio á que fió su subsistencia. De tan extrema sobriedad, debida en parte á lo delicado de su salud, que según sus apuntes hubo día que se mantuvo con una copa de leche, un poco de manteca y un vaso de cerveza, que según su libreta le había costado todo cuatro cuartos y medio, y poco cuidadoso del adorno de su persona, mostró siempre un extraordinario desinterés. Su amigo Simón Uries le regaló un día doscientos florines para que viviera con más comodidad y los rehusó cortésmente; quiso hacer testamento á su favor y lo reprendió obligándole á que dejara á su hermano por heredero. El gran pensionario Juan de Wit le había asegurado una pensión perpetua de doscientos florines, y como sus herederos opusieran algunas dificultades, Espinosa puso el documento en sus manos. El príncipe de Condé le rogó con insistencia que dedicara alguna de sus obras á Luis XIV, prometiéndole los regios favores, y supo esquivar decorosamente los ofrecimientos cortesanos, no sin dar una señalada muestra de su valor moral; pues como Van-der-Spyck, en cuya casa vivía, le hiciera conocer el peligro que corría y el que podía traer á su familia, pues el populacho le acusaba de espía por haber visitado el campamento francés, le contestó: «No teman nada, porque puedo justificarme con facilidad. Pero sea lo que quiera, desde el momento en que el pueblo alborotado se acerque á vuestra puerta, yo mismo iré á buscarlo, aunque haga conmigo lo que con los hermanos Wit. Soy un buen republicano y nunca me he propuesto más que el bien y la gloria del Estado.» En el mismo año el elector palatino le propuso por el intermedio del sabio Fabricio el cargo de profesor numerario de Filosofía de Heidelberg, dejándole *entera libertad de filosofar*, con condición de que no abusaría de ella *para perturbar la religión*, lo que tampoco aceptó, excusándose con su urbanidad acostumbrada, pero con

su firmeza inquebrantable. Con razón decía, pues, el historiador Mosheín: «Observaba este hombre en su conducta mucho más estrictamente las reglas de buen juicio y probidad, que muchos de los que hacen gran profesión de cristianismo, y jamás se notó que intentara pervertir los sentimientos ni corromper las costumbres de las personas con quienes vivía, ni inspirar con sus discursos desprecio á la religión ó á la virtud.» Cuéntase, en efecto, que cuando la familia de la casa volvía del sermón, Espinosa les preguntaba muchas veces cuál era el fruto que habían sacado de la plática y qué era lo que conservaban en la memoria para su edificación; que advertía á los niños que concurrieran á menudo á la iglesia y fueran sumisos á sus padres, y por último, que habiéndole preguntado un día la mujer de Van-der-Spyck, en cuya casa estaba de huésped, si creía que se había de salvar en la religión que profesaba, le contestó: «Vuestra religión es buena, no debéis pasaros á otra ni dudar de que en ella encontraréis vuestra salvación, con tal que firme en la piedad procuréis al mismo tiempo tener una vida pacífica y tranquila.» Hasta el deseo de gloria que Bayle le atribuye no aparece bastante justificado, pues después de la tempestad que produjo la aparición de su *Tractatus theologico-politicus* no quiso publicar más en su vida, habiendo visto la luz el resto de sus obras después de su muerte. No tardó ésta en llegar, padeciendo desde su juventud una tisis pulmonar: un domingo, 21 de Febrero de 1667, cuando la familia de su casa volvió del sermón le encontraron muerto. Sus obras son: *Renati Descartes principiorum philosophiæ, pars I et II, more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamense* (resumen de la filosofía de Descartes para un discípulo); *Tractatus theologico-politicus* (que para circular clandestinamente se disfrazó con muchos nombres); *Ethica ordine geometrico demonstrata et in*

quinque partes distincta (estas cinco partes son *de Deo, de natura et origine mentis, de natura et origine affectum, de servitute humana seu de affectum viribus* y *de potentia intellectus seu de libertate humana); Tractatus politicus,* en donde se encuentran bajo otra forma las ideas del *Tractatus theologico-politicus; Tractatus de emendatione intellectus* (sin concluir, donde se encuentran las opiniones de Espinosa sobre el conocimiento humano y el método); las *Epistolæ* dirigidas á Oldenburg, Luis Meyer, Leibnitz, Fabricius, Guillermo de Blyenbergh, etc., y un *Compendium gramaticis linguæ hebreæ.* Aislado, célibe, sin familia, sin necesidades y sin pasiones, de un pueblo que no tiene patria y sin embargo lo arroja de su seno, habitando en la nación más libre de Europa y viviendo sólo de su pensamiento, Espinosa es un anacoreta en el mundo, que no tiene que disimular sus convicciones por ningún respeto, es, como su sistema, la personificación de la lógica. Éste tiene toda la grandiosa sencillez de la idea y toda la vacuidad de la idea apartada en cuanto es posible de su objeto: la substancia es juntamente todo y nada, es el pensamiento y no piensa, es causa y no produce, es substancia y no hay en ella nada de substantivo. No es la substancia real, es el concepto de la substancia, que si contiene sus atributos y sus modos los contiene como un concepto á otro concepto, no como una realidad á otra realidad. Superior á su maestro en establecer un fundamento común al espíritu y la naturaleza, superior en unir el espíritu y la naturaleza en todas sus determinaciones, le es inferior en cuanto desarrolla no el lado fecundo, sino el extraviado de su doctrina. Espinosa ha desarrollado científicamente su idealismo; el alma humana no tiene facultades, sino ideas; Dios no tiene potencias, sino atributos. El espinosismo es, como dice Leibnitz, un cartesianismo inmoderado. Identificando en la unidad

abstracta de la substancia la concepción ideal y la mecánica, que Descartes aplicaba á mundos diferentes, intenta reunir en todos los grados de la existencia estos dos términos contradictorios: el espíritu y el cuerpo, las ideas confusas y las ideas adecuadas, la pasión de que necesariamente somos juguete y el amor divino que nos liberta de ella, la mortalidad y la inmortalidad; explanando con rigor geométrico en teoremas, corolarios, escolios y lemas el contenido del principio, al paso que ha encontrado vistas nuevas importantes que la filosofía futura aprovechará, ha puesto al desnudo con ánimo viril é impasible las consecuencias desastrosas que de él se deducían y que no son en rigor sino la negación del principio mismo. En vano se ha querido reproducir modernamente la opinión de Heinecio, «*Quamvis Spinoza Cartessi principia methodo matematico demonstrata dedent pantheismum, tamen ille non ex Cartessio didici, sed domi habuit quos sequeretur;* si alguna vez nos dice que algunos hebreos habían apercibido como á través de una nube que Dios, su inteligencia y los objetos que concibe son la misma cosa; si alguna vez parece encontrarse en sus escritos alguna reminiscencia cabalista, esto no influye para nada en el fondo de su pensamiento, que es, como hemos visto, la consecuencia precisa del idealismo cartesiano; decimos más, es la consecuencia necesaria de todo el subjetivismo de la filosofía moderna, pudiendo definirse, como lo ha hecho M. Tiberghién, la *identidad panteista del idealismo y del materialismo.*

El empirismo de Bacón, que durante el siglo XVII toma ya en sus inmediatos discípulos Hobbes y Herbet carácter marcadamente sensualista, domina en el XVIII, precisando y circunscribiendo ca-

da vez más su doctrina y sacando de ella todas sus consecuencias. Locke, el metafísico de la escuela, en su *Ensayo sobre el Entendimiento humano,* comienza combatiendo la existencia de las ideas innatas, porque éstas no se encuentran en los niños ni en los idiotas; porque si lo fueran serían las primeras que deberían presentarse al espíritu, y la experiencia acredita todo lo contrario; porque si lo fueran lo serían también los términos con que se expresaran y sería fácil á todos formar un catálogo de ellas, cosa en que no se han puesto de acuerdo nunca los filósofos, porque hay muchas ideas que pueden ser conocidas sin sacarlas del principio de contradicción, y sobre todo porque es fácil demostrar que pueden ser adquiridas por el ejercicio de las facultades naturales. Todas nuestras ideas se adquieren por la experiencia, que tiene dos fuentes, la sensación, ó sea las impresiones que los objetos exteriores hacen en nuestros sentidos, y la reflexión, ó sea la percepción de las operaciones que hace nuestra alma sobre las ideas por aquéllos recibidas. Las ideas se dividen en simples y complexas. Las primeras son las percepciones claras y distintas que produce en el alma una concepción enteramente uniforme que no puede fraccionarse en otras. El poder del objeto de producir ideas es lo que se llama cualidad. Estas cualidades se llaman primarias cuando son in-

separables de los cuerpos en cualquier estado en que se encuentren, como solidez, extensión, etc., y secundarias al poder que tienen los cuerpos mediante sus propiedades primarias de producir en nosotros ciertas sensaciones, como el sabor, etc. Las primeras están en los cuerpos y se producen en nosotros por ciertos corpúsculos imperceptibles que comunican al cerebro ciertos movimientos; las segundas están nosotros; así un fuego á cierta distancia nos produce calor, más cerca la sensación dolorosa de la quemadura. El espíritu, pasivo para recibir las ideas simples, tiene, sin embargo, la facultad de combinarlas, de unirlas ó de abstraerlas, con lo que forma las ideas complexas, que se reducen á substancias, modos y relaciones: las primeras no son más que una colección de ideas simples con la suposición de un sujeto á que pertenecen; así de la materia no conocemos más que el conjunto de sus cualidades y del espíritu el de sus operaciones. Entre las ideas de modo comprende el espacio y el tiempo: la primera procede de la vista y el tacto y se reduce á la noción de cuerpo, ó más bien á la de distancia entre los cuerpos, aumentada de una manera indefinida hasta hacerla llenar el universo; la segunda de nuestra experiencia íntima, de la reflexión que hacemos sobre la serie de ideas que se suceden en nuestro espíritu y se

confunde con esta misma idea de sucesión. Por lo demás, no tenemos idea positiva de un espacio y de un tiempo infinito. La idea de lo infinito es obscura y negativa y se resuelve en la del número, siendo la adición indefinida de términos determinados. Entre las ideas de relación se encuentran: primero, la de causa, á que da también un origen sensible; «considerando, dice, la constante vicisitud de las cosas, no podemos menos de observar que muchas cosas particulares comienzan á existir y que reciben su existencia de la justa aplicación ú operación de cualquier sér;» no es, pues, más que la de la sucesión de los hechos que se encadenan siempre de la misma manera: segundo, la de identidad personal, que deriva de la observación de los fenómenos que pasan en nuestra alma y que es idéntica á la de la conciencia ó la memoria. El signo de las ideas es el lenguaje, que viene á confirmar también el origen sensible de las ideas, pues si pudiéramos averiguar el origen de todas las palabras que expresan cosas no sensibles, hallaríamos que lo tienen en otras que significan cosas sensibles. El origen del lenguaje está en la naturaleza humana, en la inteligencia y la voluntad; lo que lo constituye no es el sonido, ni el sonido articulado, sino el sentido que la inteligencia da á las palabras; por lo demás, esta significación es com-

pletamente arbitraria y convencional; de aquí su imperfección, fuente principal de nuestros errores. En rigor todas las ideas son verdaderas; el error no está sino en el juicio que forma el espíritu cuando afirma que corresponden á objetos existentes. Esta relación de la idea con el objeto es el conocimiento; la verdad puede, pues, ser definida: *la conformidad de la idea y de su objeto.* El conocimiento puede ser intuitivo cuando el espíritu percibe la conveniencia ó desconveniencia de dos ideas sin intervención de otra; demostrativo cuando la descubrimos mediante ideas intermedias, y sensitivo, que es la percepción que tenemos de los objetos exteriores. Estos últimos son los únicos que pueden transmitir al alma una imagen que los represente. No es, sin embargo, difícil concebir que Dios puede unir estas ideas á movimientos con los que no tenga ninguna semejanza, como el dolor á la punta aguda del puñal: sólo, pues, las de las cualidades primeras se parecen á estas cualidades; las de las cualidades segundas no se les parecen en modo alguno, ni de ellas tenemos conocimiento legítimo. Con mayor razón desconocemos el mundo espiritual, el alma, que no siendo objeto sensible no puede comunicarnos por sí ninguna idea, no pudiendo afirmar más si hay ó nó espíritus finitos, que si hay hadas ó centauros, por las ideas que de ellos tenemos. Tenemos idea

de la materia y del pensamiento; pero no podemos decidir si un sér natural piensa ó nó, pues sólo por la revelación podemos saber si Dios ha dado á algún sistema de partes materiales la facultad de pensar, ó si ha unido á la materia organizada una substancia inmaterial que piensa. Por lo demás, no es tan grande la necesidad de decidirse en pro ó en contra de la inmaterialidad del alma, pues esto no impide en nada su inmortalidad. Dios nos la ha revelado, y bien puede Dios ser creído por su palabra. De esta teoría del conocimiento, fácil es deducir sus aplicaciones. Las nociones del Bien y del Mal no son ideas innatas independientes de toda subjetividad, sino la conformidad ú oposición entre nuestra voluntad y una ley determinada. Estas leyes pueden ser la *divina,* la *civil* y la de *opinión.* Esta última es la ley filosófica, que sirve de medida al vicio y la virtud, y que consiste en la aprobación ó el desprecio que se establece por un tácito consentimiento en las diversas sociedades; la ley civil es la regla de la inocencia ó la criminalidad, y recibe su fuerza de los premios ó castigos que la sociedad establece para garantizar la vida, la libertad y los bienes de los ciudadanos que se ha comprometido á defender; y la ley divina, regla del pecado y del deber, es la que Dios ha notificado á los hombres por medio de la revelación ó de la ley natural, con

el derecho que tiene de hacerlo porque somos sus criaturas, con el poder de obligarnos á ella con premios y castigos de una duración é intensidad infinitas, porque nadie puede sacarnos de sus manos, y con la de su sabiduría y su bondad, por las que dirige nuestras acciones á lo mejor. Esta es la piedra de toque de la moral, pues comparando nuestras acciones con esta ley sabemos si pueden atraernos la felicidad ó la desgracia de parte del Omnipotente. El origen de la sociedad y del poder político es el contrato social, que se lleva á cabo tácitamente por la reunión de todas las voluntades individuales. Locke rechaza la prueba ontológica de la existencia de Dios al conocimiento de cuya existencia nos conduce la consideración de nuestra naturaleza y de lo que en ella encontramos. Dios no puede ser material, porque ni las partes aisladas de la naturaleza, ni su conjunto, pueden pensar; es la causa personal y suprema de todo lo que existe; pero nos es imposible conocer su naturaleza, porque el sér y la substancia escapan á nuestros medios de investigación, debiendo atenernos en este punto á lo que enseñan la revelación y la fe.

El sensualismo reflexivo de Locke condujo de una parte al idealismo de Berkeley, de otra al sensualismo puro de Condillac, viniendo á terminar lógicamente en el escepticismo de Hume. Observa

el primero que las cualidades llamadas primarias de las cosas no nos dan á conocer los objetos más que las secundarias. Nuestros sentidos nos dan únicamente noticia de sus afecciones; pero nada nos revelan si existen fuera de ellas cosas semejantes á las que hemos percibido. Nada puede asemejarse á una sensación más que otra sensación; pensar que puede parecérsela una cualidad de una cosa inanimada es una contradicción y un absurdo. El mundo sensible no es para nosotros más que *la suma de las representaciones externas de la conciencia*, lo que llamamos cosas, la reunión de un número determinado de sensaciones cuya unidad sólo existe en la conciencia. En efecto, todas las cualidades que suponemos en los objetos varían con el sujeto y las circunstancias en que éste se encuentra; atribuir á tales cualidades un *substratum* objetivo (la materia, la extensión), porque este sér no sería á su vez más que una representación nuestra, no existiría más que para la conciencia. «Hay verdades tan inmediatas y tan claras que basta abrir los ojos para verlas, y en el número de las más importantes me parece encontrarse ésta: que la tierra y todo lo que lleva en su seno, en una palabra, todos los cuerpos cuyo conjunto constituye este magnífico universo no existen fuera de nosotros.» La materia es una hipótesis absurda, no existen más que substancias

espirituales. Si cuando comparamos las representaciones sensibles por las creadas por el sentido humano hallamos que aquéllas, fatales por su naturaleza, son más poderosas y están mejor determinadas que éstas y por su carácter de infinitud son superiores á nosotros, esto sólo acredita que nos son comunicadas por un espíritu infinito, por Dios. Por Dios es por quien vemos el mundo sensible, que no es más que el conjunto de las ideas divinas que nosotros nos representamos. Condillac reduce á una sola las dos fuentes de conocimientos de Locke, porque si la reflexión no obra sin que le anteceda la sensación, es un efecto suyo. Si suponemos una estatua dotada solamente de la facultad de sentir, veremos que todas las facultades intelectuales y morales no son más que la sensación transformada; la *atención* no es más que la sensación que el objeto produce en nosotros, la doble atención es la *comparación*, el recuerdo de la sensación la *memoria*. No podemos tener dos sensaciones presentes sin percibir entre ellas semejanzas ó diferencias; percibir estas semejanzas ó diferencias es *juzgar*, una serie de juicios es la *reflexión*, cuando se ejerce sobre imágenes la *imaginación*, sacar un juicio de otro es razonar, y el conjunto de todas estas facultades es el *entendimiento*. Si las sensaciones en cuanto representativas originan así todas las facultades

intelectuales, en cuanto afectivas producen las que constituyen la voluntad. El sufrimiento que experimentamos por la privación de una cosa que estamos acostumbrados á disfrutar es la *necesidad*, que, según es más débil ó más acentuada, se llama *malestar, inquietud* ó *tormento;* la necesidad, dirigiendo todas las facultades hacia su objeto, es *deseo;* éste, convertido en hábito, la *pasión*, y en su grado más enérgico y fijo por la esperanza la *voluntad*. La reunión de todas las facultades del entendimiento y de su voluntad es el *pensamiento*. Todas nuestras percepciones, piensa Hume, no son más que sensaciones ó ideas, no siendo estas últimas más que sensaciones debilitadas. El alma no hace otra cosa que componer y descomponer, aumentar ó disminuir el material que la experiencia le proporciona. Las relaciones de ideas dan origen á las ciencias matemáticas y á todas aquellas que consisten en proposiciones intuitiva ó demostrativamente ciertas, que la razón aprueba, pero sin poder afirmar que ellas correspondan á alguna realidad. Las cosas de hecho están lejos de tener la evidencia demostrativa de las ciencias exactas, contingentes, pueden ser ó no ser y tienen por base la relación de causalidad. La causa supone una síntesis necesaria entre el objeto causa y el objeto efecto, de tal manera que, dado el primero, el segun-

do no puede menos de aparecer. ¿Pero de dónde viene este carácter de necesidad y de universalidad que le atribuimos? Todos nuestros conocimientos proceden de la experiencia, y ésta sólo nos revela hechos accidentales y contingentes. El poder que atribuimos á un objeto sobre otro, ó no existe ó si existe no tenemos de él ninguna idea. Lo que llamamos causa y efecto son dos fenómenos que hemos visto seguirse siempre en el mismo orden y que el hábito nos ha hecho asociar de modo que percibiendo el primero esperamos inevitablemente el segundo. Nada puede, pues, llevarnos del fenómeno á la substancia; no podemos, pues, conocer ni al Yo, ni á la naturaleza, ni á Dios. Las cuestiones sobre la libertad ó la necesidad moral son sólo disputas de palabras. Ó hay que entender por libertad la inmotivación, y entonces no sería más que el acaso, lo que equivaldría á la nada, ó hay que supóner que la voluntad obedece necesariamente á una ley. Mas entonces hay una cadena continua de causas que se extienden hasta la causa primera, y entonces no hay contingencia ni libre arbitrio, otro es el sér encargado de obrar por nosotros, que nos exime de responsabilidad. Conciliar la contingencia de las acciones humanas con la presciencia divina y descargar á la Divinidad del origen del mal negando los decretos absolutos son dos empresas

en que ha fracasado la industria de los filósofos. La bondad y la malicia de las acciones son impresiones que no tienen ningún principio en la inteligencia independiente de la razón y cuyo origen se encuentra en el instinto moral, en el *gusto*, que nos da el sentimiento de lo bello y lo deforme, de la virtud y el vicio, como la razón el de lo verdadero y de lo falso. Este instinto no es uniforme ni infalible, las ideas de bien y de justicia varían en los distintos pueblos y presentan en las teorías filosóficas las más chocantes contradicciones; dependen sólo de la costumbre y de la convención. El principal ó quizás el único argumento de la existencia de Dios se saca del orden de la naturaleza; pero aun entonces la causa debe ser proporcionada al efecto, y no podemos concluir á la existencia de otros atributos que aquellos cuya huella vemos y en el grado en que la vemos; pero ¿hay acaso en el mundo señales de una justicia? ¿Se podría sacar del curso de la naturaleza un argumento para establecer la existencia de una causa individual contingente de un sér autor y conservador del orden del mundo? El desorden, el mal y la miseria son en el universo un enigma inexplicable; el único resultado que podemos obtener de nuestras indagaciones es la incertidumbre.

Como las necesidades históricas hacen predominar la escuela cartesiana en el siglo XVII, estas mismas necesidades dan á la escuela empírica de Bacón el predominio en el siglo XVIII. Las prolongadas y desastrosas luchas por el dominio, ó al menos la heguemonía universal con que se anuncian las nacientes nacionalidades, habiendo arruinado igualmente á vencedores y vencidos, hacen que se comience á pensar que el poder de los pueblos menos consiste en la extensión del territorio y en militares triunfos que en el aumento de la población, en la extensión del comercio y de la industria y en el acertado cultivo del suelo. Vueltos los ojos á la naturaleza, había que apelar á los métodos empíricos. No contribuyó poco á este resultado el descubrimiento por Newton de la gravitación universal, que vino á echar por tierra la hipótesis de los torbellinos y la inacabable serie de portentosos descubrimientos en las ciencias físicas, que sacaron de su postración á la industria abriendo ante ella indefinidos horizontes y mejorando las condiciones de la vida. Dió dirección filosófica á este movimiento *Juan Locke*, nacido en Wrington, condado de Brístol, en 1632. Estudió en el colegio de Westminster y en la Universidad de Oxford, donde la lectura de las obras de Descartes despertó su vocación filosófica. Trazas de esta influencia se encuentran sin duda en el cuarto libro de su *Ensayo sobre el Entendimiento humano*, donde escribe: «Por lo que toca á nuestra existencia, nosotros la percibimos con tal evidencia, que ni puede ni tiene necesidad de ser demostrada por otra prueba. Pienso, razono, siento placer ó dolor; ¿alguna de estas cosas puede serme más evidente que mi propia existencia? Si de todo dudo, esta misma duda me convence de mi existencia y me impide dudar:» y en la tendencia analítica de sus obras más constantemente seguida que por el autor del *Discurso sobre el Método*, que le ha hecho uno de

los padres de la psicología moderna. Amigo de lord Shaftesbury, no fué indiferente á las convulsiones políticas que en aquella época aquejaron á Inglaterra, haciéndose sospechoso, apesar de su prudencia, á los gobiernos de Carlos II y Jacobo II, que le quitaron sus empleos y un beneficio que le había concedido la Universidad de Oxford, aunque el mismo rector confesaba que no había encontrado causa para ello, obligándole al fin á emigrar á Holanda, donde permaneció ocho años y escribió su *Ensayo sobre el Entendimiento humano.* Newton, que aunque físico no era materialista, asustado de sus consecuencias, sabiendo que su autor estaba malo y que le quedaba poco tiempo de vida, exclamó en un momento de mal humor: «Más valía que se hubiera muerto antes;» pero, arrepintiéndose luégo, le suplicó «le perdonara aquella falta de caridad.» En la carta que Locke le contestó, como en todos los hechos de su vida manifiesta éste la tolerancia y la rectitud de su espíritu. La revolución de 1689, que colocó á Guillermo de Orange en el trono de Inglatterra, le volvió á su patria. Entonces intentó recobrar su beneficio de *Christ-Church;* pero lo sacrificó generosamente al interés y á la seguridad del que le había dado por sucesor una persecución injusta. Obtuvo otros empleos y fué propuesto para misiones diplomáticas, que rehusó aceptar por el estado de su salud, que le obligó á habitar alternativamente en Londres y en una casa de campo del conde de Peterborough. Agravándose su enfermedad, decidió retirarse al condado de Essex en casa del caballero de Masham, por lo que en 1700 hizo renuncia del cargo de comisario del comercio y de las colonias (muy lucrativo); el rey quiso conservárselo dispensándole de todo trabajo y de la asistencia al Consejo; pero Locke contestó que su conciencia no le permitía cobrar el sueldo de un destino que no desempeñaba. Desde entonces no abandonó su retiro de

Oates, donde murió en 1704, correspondiendo su cristiana muerte á lo que pocos días antes escribía á su pupilo y amigo Collins, que sólo dos cosas pueden proporcionar en este mundo una verdadera satisfacción el testimonio de una buena conciencia y la esperanza de otra vida. Además de su *Ensayo sobre el Entendimiento humano,* publicado en Londres en 1690, pero del que antes había aparecido en Holanda una especie de prospecto con el título de *Extracto de un libro inglés que no se ha publicado todavía,* nos ha dejado un tratado *Sobre la educación de los niños,* que acaso sirvió de modelo al *Emilio,* de Rousseau: *Una carta sobre la tolerancia,* escrita en latín á Felipe van Limborch, en que se leen pensamientos como éstos: que nadie puede creer que por caridad haga un hombre espirar entre tormentos á otro cuya salvación desea; que si los infieles debieran ser convertidos por la fuerza, más fácil le hubiera sido hacerlo á Jesucristo con sus legiones celestes, que á ningún hijo de la Iglesia con sus dragones; que no hay hombre, ni iglesia, ni estado que no tenga el derecho de apoderarse de los bienes de otro, ni de despojarlo de sus ventajas temporales, y que si se admite que la religión debe establecerse por las armas se abre la puerta al robo, al asesinato y á enemistades eternas: cree, sin embargo, que esta tolerancia no puede extenderse á los ateos, puesto que á los que niegan á Dios no pueden obligarles promesas ni juramentos, ni esperarse de ellos la buena fe en que descansa la sociedad civil: *El cristianismo razonable,* en que, partiendo de que nada hay en la Biblia contrario á la razón, permite libertad de creencias bajo el dogma esencial de que *Jesús es el Mesías,* escrito para contribuir al plan de Guillermo III de reunir á todas las sectas disidentes (fué por él acusado de socinianismo por no declarar si entendía que Jesús es el hombre-Dios ó sólo el hijo adoptivo de éste): *Ensayo sobre el gobierno*

civil, que debió inspirar á Rousseau su *Contrato social*, pero que difiere de éste como el código político de las repúblicas del de las monarquías: *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la disminución del interés y el aumento del valor de la moneda*, modelo de los tratados de Economía política del siglo XVIII: *Conducta del espíritu humano en la indagación de la verdad* (es una especie de apéndice á su *Ensayo sobre el Entendimiento humano*, en que trata, entre otras cuestiones, de los remedios á las falsas asociaciones de ideas): *Examen de la opinión del Padre Malebranche de que todo lo vemos en Dios, en notas sobre algunas partes de las obras de M. Norris, en que sostiene la opinión de Malebranche de que todo lo vemos en Dios*, que no es más que un apéndice de la anterior motivada por las reflexiones que su autor había escrito sobre su *Ensayo*. Estas tres últimas obras se publicaron después de su muerte, otras dejó escritas que no pertenecen á la filosofía. Descartes había secularizado la filosofía, Locke la populariza. Á esto contribuyen no menos las cualidades del autor que las del sistema; unas y otras pueden resumirse en una sola palabra, la moderación. Crítico el primero, con aquella sensatez de juicio que está al alcance de las medianías, expone en una prosa flúida, con una claridad que peca alguna vez de difusión, sin exagerar jamás las consecuencias; medio el otro entre el dogmatismo cartesiano, que cada vez se apartaba más de su base crítica, el escepticismo teológico de Huet y de Pascal y el absoluto de Bayle, que no perdonaba más á la religión que á la filosofía, poniendo en su diccionario frente á frente todas las soluciones para destruir las unas con las otras, satisfacía juntamente el deseo de reforma y el miedo de exponerse á caer en lo desconocido, facilitando á los más la ocasión de presumir que tenían opiniones propias y haciendo así una filosofía para todos. Por eso apenas se

publica el *Ensayo* en lengua vulgar, y casi al mismo tiempo es traducido al francés por Coste, derriba el ya decadente cartesianismo hasta el punto de que al morir el último cartesiano, Fontenelle, en 1757 pudo decirse que había muerto un hombre de otro siglo. El nuevo sistema se extiende rápidamente por toda Europa, más ó menos protegido por los que se han llamado príncipes reformistas, habiendo hallado en Voltaire su encarnación literaria. Pero los arroyos no son claros sino porque no son profundos, había dicho éste, y no tardó en descubrirse la deleznable base en que se sustentaba. El espíritu religioso de Jorge Berkeley dedujo de él la negación del mundo de la naturaleza. Irlandés de nacimiento, como nacido en Kelkrin en 1684, y habiéndose educado en Irlanda, primero en Kilkenny, después en el colegio de la Trinidad de Dublin, apesar de que obtuvo el rico deanato de Derry, su proselitismo religioso le llevó á ir á Rhod Esland con ánimo de fundar un colegio (San Pablo) para civilizar los salvajes de América mediante una instrucción evangélica. Fracasado este proyecto y promovido al obispado de Cloyne, rehusó abandonarlo por un beneficio dos veces más considerable, muriendo súbitamente en Oxford (1753), donde habia ido á vigilar la educación de su hijo. En su *Teoría de la visión*, en que se distinguen las percepciones naturales y las adquiridas, y que ha dado lugar á una hipótesis que lleva su nombre, se encuentra ya en germen el escepticismo en materia de percepción exterior, que aparece desenvuelto en su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* y sus *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*, que, diferentes en la forma, coinciden en su objeto, sacar una consecuencia enteramente legítima del análisis lockiano: si lo que yo conozco no son más que ideas, la distinción entre las cualidades primeras y segundas de los cuerpos es meramente ideal, no hay cuerpos, no hay

más que espíritus. En fin, en su *Alciphon* ó el *Filosofito,* aunque se ocupa de teodicea, de lógica y de psicología, refuta principalmente las consecuencias inmorales á que había dado origen el sistema de Locke, especialmente las que Sir Jhon de Mandeville popularizó con su conocida *Fábula de las abejas.* Otro eclesiástico, Esteban Bonot de Condillac, nacido en Grenoble en 1715, preceptor del príncipe de Parma, del que, apesar de su método, no logró sacar un genio, miembro de la Academia francesa y beneficiado en la abadía de Flux, donde murió en 1780, saca como hemos visto el sensualismo absoluto del sensualismo reflexivo de Locke, en cuyo sentido había escrito su primera obra *(Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos),* principalmente en el *Tratado de las sensaciones* y *en la Lógica.* Escribió además un *Tratado de los sistemas,* otro *de los animales, Investigaciones acerca del origen de las ideas que tenemos de la belleza,* el *Curso para la instrucción del príncipe de Parma,* que contiene Gramática, Arte de Escribir, Arte de Razonar, Arte de Pensar é Historia general de los hombres y de los Imperios; *El comercio y el gobierno en sus relaciones mutuas* y *Lengua de los cálculos,* obra póstuma. Pensando que *la ciencia no es más que una lengua bien hecha,* que las facultades del espíritu no son más que sensaciones transformadas, que «el Yo de cada hombre no es más que la colección de las sensaciones que experimenta y de las que le recuerda su memoria,» abriendo así el camino con su *Tratado de las sensaciones,* que por extraño que parezca ha sido el evangelio filosófico de todo un siglo, de un lado (apesar de las protestas espiritualistas de su autor) al materialismo de Broussais y de otro al escepticismo de David Hume. Éste, nacido en 1711 en Edimburgo, de antigua y noble familia, sintió desde muy temprano aficiones literarias que le disgustaban del estudio de la jurisprudencia, á que sus

padres le habían dedicado, refiriéndonos él mismo que cuando se le creía entregado á Voet ó á Vinnio eran Cicerón ó Virgilio los que devoraba. Atraído á Francia por sus aficiones y no bastante rico para vivir en París, pasó tres años fecundos en estudios en los alrededores de Reims y de la Flecha, y excitado por los escritos de Locke y de Berkeley, publicó su *Tratado de la Naturaleza humana* (acaso su obra maestra), pero que según nos refiere murió al nacer, sin haber tenido siquiera el honor de haber irritado á los devotos. No tuvieron mayor éxito sus *Ensayos de Moral* y *de Política,* ni su pretensión á la cátedra de Filosofía Moral de Edimburgo, para la que fué preferido Beatie. Dedicóse entonces á la carrera diplomática: agregado á la Embajada del general Saint-Clair, y vuelto á los dos años á Inglaterra, publicó sus *Ensayos sobre el Entendimiento humano,* elegante refacimiento de su primera obra, sin que alcanzara mayor fortuna que ésta, como tampoco sus *Discursos políticos.* Fueron sus *Indagaciones sobre los principios de la moral* los que comenzaron á darle la fama que cimentó su *Historia de las revoluciones de Inglaterra.* Á la aparición de su primer tomo, el ministro lord Bute le ofreció una pensión; mientras preparaba el segundo y corregía las pruebas de una *Historia natural de la Religión,* lord Hertfort, nombrado embajador en París, lo llevó de secretario de la Legación. En este *café de Europa* tuvo una acogida entusiasta, siendo lo curioso que fué mejor recibido por las damas de la corte que por los enciclopedistas, para los que «había deshecho algunos anillos, pero no toda la cadena de las supersticiones.» Durante este período tuvo su célebre disputa con Rousseau. Nombrado subsecretario de Estado dejó á París, y habiendo luégo hecho dimisión de este cargo, se fijó en Edimburgo, donde murió casi de repente en 1776, dejando incompleta una colección de pensamientos so-

bre *la religión, la inmortalidad* y *el suicidio*. Hume demuestra la impotencia radical de los sistemas experimentales para fundar la ciencia; ésta exige verdades necesarias, y la experiencia no nos da más que impresiones variables ó simples hábitos. Y sin embargo, no puede negar la creencia irresistible con que afirmamos algo de substancial. «Yo como, juego al chaquete, me divierto con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando después de dos ó tres horas de diversión vuelvo á estas especulaciones, me parecen tan frías y tan ridículas, que no tengo valor para continuarlas.» Su escepticismo no es, pues, la sentencia de muerte de la ciencia, sino la de todos los sistemas exclusivamente experimentales.

Ocupando casi dos siglos y dominando todo el XVIII, el sensualismo baconiano se aplica y saca sus consecuencias en todos los órdenes de la vida. Continuando el razonamiento de Condillac, Broussais deduce el materialismo, porque si la reflexión es un producto de la sensación, porque no puede existir sin ella, como la sensación á su vez no puede existir sin la impresión orgánica, la sensación es un efecto del organismo. Todos los tejidos están compuestos de fibras, que tienen la propiedad de contraerse; cuando se contraen naturalmente hay excitación, cuando la contracción excede de ciertos límites irritación. Esta propiedad explica todos los actos intelectuales; la sensación no es más que una conmoción orgánica producida en una parte del cuerpo, los nervios son los conduc-

tores que por medio de una acción y reacción llevan al cerebro y vuelven al órgano afectado la impresión recibida; el cerebro convierte esta impresión en sensación si el objeto está presente, en recuerdo si está ausente, en juicio ó razonamiento si tiene que comparar imágenes, en voluntad si el objeto excita deseos; *el alma es un cerebro obrando y nada más*. Reducido el espíritu á la sensación y ésta á la conmoción orgánica, es claro que el hombre queda entregado á la acción del mundo exterior; de aquí el fatalismo de Hartley. Partiendo también este filósofo de que todas nuestras ideas derivan de la sensación, explica la sensación por la vibración de los nervios y el cerebro bajo la acción de un flúido particular de la naturaleza del éter. Si las sensaciones son un efecto de causas corporales, la facultad de engendrar ideas y de excitarlas por asociación debe proceder igualmente de causas corporales, y por consiguiente se explica por las influencias sutiles de las pequeñas partículas de materia unas sobre otras, vibraciones diminutivas; de la combinación de las ideas de sensación y de las vibraciones diminutivas resultan las ideas complejas. Hartley no es, sin embargo, materialista; «materia y movimiento, cualquiera que sea la división que de ellos se haga, y de cualquier modo que se razone, no darán jamás más que materia y movi-

miento.» Pero si toda nuestra existencia depende de la asociación de impresiones sensibles, no hay lugar en ella para la libertad. Hartley distingue, sin embargo, entre la libertad psicológica, que consiste en elegir según motivos, y la filosófica, que consiste en obrar ó no obrar de tal ó cual manera en determinadas circunstancias: admitiendo la primera, cree respecto á la segunda que cada acción resulta de las circunstancias preexistentes del cuerpo y del espíritu en la misma forma que los efectos resultan de sus causas mecánicas, y en este sentido el hombre no es libre. Respecto de la moral, partiendo de que el hombre es un sér puramente sensible, asienta Helvecio que no se distingue de los otros animales más que por la mayor perfección de su organismo. «Si la naturaleza, en lugar de manos y dedos flexibles, hubiera terminado nuestras muñecas por la pata de un caballo, ¿quién duda que los hombres, sin artes, sin habitaciones, sin defensa contra los animales, ocupados exclusivamente en el cuidado de proveer á su alimentación y de librarse de las bestias feroces, no andarían aún errantes por los bosques como rebaños fugitivos?» La sensibilidad, excitada al extremo de llegar á ser el motor de las acciones humanas, se produce en maneras diferentes, que se denominan pasiones (la sensibilidad física en la plenitud de su desarrollo).

Su efecto inevitable es el placer ó el dolor; luego la regla de la moral es: «Haz lo que te produzca placer, huye de lo que te produzca dolor.» El hombre es esencialmente egoísta; el virtuoso no es el que sacrifica sus pasiones al interés público, no hay hombre semejante, sino aquel cuya pasión predominante es tan conforme al interés general, que se siente fatalmente impelido á la virtud; la injusticia procede de que no se apercibe siempre de que su interés personal conviene con el general. No debemos, pues, enfrenar nuestras pasiones, satisfacerlas es la primera ley; lo que se debe hacer es cuidar de que alguna por su predominio no perjudique al desarrollo de las otras. Tal es la obra de la educación; iguales todos los hombres por naturaleza, su diferencia no depende más que del medio en que han vivido. Si los hombres no son más que lo que la educación les hace; si se les enseña á conciliar su interés con el de todos, se les haría felices, haciendo desaparecer el crimen: es más; puesto que todos son susceptibles de aprender á leer y á escribir, todos pueden elevarse á las grandes ideas que los colocaran en la categoría de los genios. Si la regla de nuestras acciones, había dicho antes Hobbes, es haz lo que te produzca placer, huye de lo que te produzca dolor, todos los hombres tienen derecho á las mismas cosas; el hombre es el enemi-

go natural del hombre *(homo homini lupus)* y su estado natural es un estado de guerra *(bellum omnium contra omnes)*; pero este estado natural hubiera concluido con la especie, es preciso cambiarlo en un estado de paz, por grandes que sean los sacrificios que haya que hacer para conseguirlo. Tal es el origen de la sociedad. De dos maneras igualmente legítimas, puesto que ambas tienden á hacer cesar la guerra continua, que es el peor de los males, se puede pasar del estado de la naturaleza al estado social; el contrato y el derecho del más fuerte, bien que sean, en suma, uno mismo, pues el contrato para hacerse respetar exige la fuerza. Sólo la fuerza puede enfrenar las pasiones; el gobierno mejor es, por consiguiente, el que sea más capaz de enfrenar la fiera humana; sólo la monarquía absoluta es la que puede garantir la paz. De esta manera Hobbes saca el despotimo como consecuencia ineludible de la doctrina sensualista. Como Hobbes aplica al derecho público los principios del sensualismo absoluto, Bentham aplica al derecho privado los principios del sensualismo reflexivo. Se entiende, dice, por utilidad la propiedad que tiene una cosa ó un objeto de aumentar la suma de felicidad ó disminuir la suma de desgracias de un individuo ó persona colectiva; la bondad, la justicia, la moralidad no pueden definirse de otro modo, porque

fuera de este principio no pueden concebirse como reguladores de nuestras acciones más que otros dos, el *ascetismo* y la *simpatía*. Mas el primero no es más que el principio de utilidad tomado al revés, llamando buenas ó malas á las acciones en razón inversa del placer que nos producen; considerado en absoluto es una insensatez, suponiendo que el dolor que aquí sufrimos ha de tener más tarde una recompensa; no difiere del principio de lo útil, es, como él, un cálculo más ó menos exacto. El segundo es la simpatía, bajo cuya denominación comprende Bentham toda regla, bajo la que clasificamos las acciones por una razón independiente de las consecuencias que produce; pero estos principios, sobre variar con los individuos, no pueden ofrecer una regla externa, que puede ser apreciada por el legislador. Para juzgar de un acto no hay más que acudir á la aritmética moral, que consiste en sumar las satisfacciones y restar los pesares que puede producirnos, siendo bueno ó malo, según el resultado sea positivo ó negativo. El valor de los placeres y de los dolores se determina: primero, por su intensidad; segundo, por su duración; tercero, por su certidumbre (vale más uno seguro que otro probable); cuarto, por su proximidad; quinto, por su fecundidad (hay placeres que concluyen en sí mismos y placeres que traen otros como consecuencia suya); sex-

to, por su pureza (hay placeres que no engendran ningún pesar y otros que atraen aparejado el dolor). Pero no basta considerar los placeres y las penas en sí mismo, sino en el sujeto que los experimenta, pues que varían con el sexo, la edad, el temperamento, el carácter, la educación, etc.; por eso una misma pena resultará desigual si no se tienen en cuenta estas circunstancias. Las acciones engendran además placeres ó penas que pasan más allá del individuo que las ejecuta. Además del mal que causan al que es objeto directo de ella afectan á determinados individuos, á quienes es posible nombrar de antemano (el asesinato á la familia del muerto), y éstos son los males que pueden llamarse de primer grado; afectan en seguida á personas que no es posible determinar (la alarma introduce la desconfianza, paraliza los negocios y anima á otros criminales á quienes sólo el miedo detiene), éstos son los males de segundo grado; por último, la alarma puede ser tan grande, el peligro tan general, y la ley puede aparecer tan impotente (como sucedió, por ejemplo, en la Edad media), que se llegue á un verdadero estado de anarquía, y estos males, que afectan á toda la sociedad, son los que pueden llamarse de tercer grado. Para impedirlos existen cuatro sanciones: los placeres y penas, que naturalmente derivan de la acción, ó sea la sanción

natural; la aprobación ó el desprecio de nuestros semejantes, que les mueve á hacernos ó á negarnos servicios gratuitos, sanción moral, ó del honor ó la opinión; los premios ó los castigos que imponen las leyes, sanción legal; y, por último, las penas ó recompensas que el creyente espera en la otra vida, sanción religiosa. La sanción legal es la única de que puede disponer libremente el legislador; pero debe guardarse de ponerla en pugna con las otras sanciones si quiere que sea eficaz. Todas la manifestaciones del empirismo baconiano, con sus aciertos y sus errores, se resumen, por último, en dos grandes hechos: en el orden científico en la Enciclopedia, compilación de todos los conocimientos que dirigieron D'Alembert y Diderot, y en la esfera práctica en la Revolución Francesa.

Desarrollándose el sensualismo baconiano al par en Inglaterra que en Francia, de donde irradiaba á toda la Europa, y sacándose por cada autor aquellas consecuencias á que sus aficiones le inclinaban ó que las circunstancias le hacían más visibles, no puede seguirse estrictamente el orden cronológico si en algo se ha de consultar á la claridad. Uno de los discípulos inmediatos de Bacón construye un sistema conforme al espíritu del método baconiano, formulando el sensualismo y deduciendo de él atrevidamente sus principales consecuencias. Es éste Tomás Hobbes, nacido prematuramente en Malmesbury en 1588 á consecuencia del miedo que produjo á su madre la noticia de la aproximación á Inglaterra de la *Invencible*. De salud

delicada, pero de tan notable aptitud que á los ocho años traducía en versos latinos la *Medea* de Eurípides, después de hacer sus estudios en Oxford entró de preceptor en casa del conde de Devonshire. Eran aquellos los agitados tiempos de la revolución inglesa, en que parecía roto todo vínculo social y religioso; no es extraño, pues, que Hobbes, testigo de aquella anarquía, publicara su traducción de Tucydides para enseñar á sus compatriotas los males que ocasionan las guerras civiles á los pueblos que pretenden gobernarse por sí mismos. y las ventajas de tener un monarca á quien obedecer, y que él mismo tomara partido por los Estuardos, ni que vencidos éstos tuviera que emigrar á Francia. En 1642 imprimió su *Tratado de Cive*, en 1650 su *Tratado de la Naturaleza humana*, y en 1651 su célebre *Leviathán*, que no significa el mónstruo apocalíptico, sino *Opificium artis*, esto es, la ciudad que aunque producto artificial es superior al hombre de la naturaleza. Este escrito, que parecía justificar la usurpación de Cromwell, desagradó á los realistas, pero acaso le permitió volver á Inglaterra, donde alejado de la política vivió en la sociedad de los sabios, especialmente de Harvey, componiendo por entonces sus tratados de *Lógica*, de *Corpore* y de *Homine*. Cuando vino la restauración, aunque solicitó y obtuvo de nuevo la amistad de su discípulo, continuó entregado á sus estudios, hasta que habiendo un bachiller de Cambridge querido sustentar públicamente la mayor parte de sus conclusiones, entonces bastante peligrosas, disgustado de la vida se retiró al campo, pasando en la soledad sus últimos cinco años, en los que además de otros estudios compuso su *Biografía* en versos latinos, muriendo en 1679. Para él la filosofía es la ciencia de los cuerpos, que distingue en naturales y artificiales *(Subjectum philosophiæ, sive materia circa quam versatur, est corpus omne cujus generatio aliqua concipi*

potest); excluye, pues, de ella á Dios, que no es susceptible de composición y descomposición, y á los espíritus, que son vanas imágenes, porque llamarlas substancias é incorporales es contradecirse en los términos. La primera parte de la filosofía es la lógica, que enciende la antorcha de la razón *(accendo lumen rationis),* ó el *Cálculo,* porque razonar no es más que sumar ó substraer del nombre á la proposición y al silogismo ó á la inversa. Pero para razonar, lo primero es definir los términos: éstos pueden ser singulares ó universales; los primeros más compuestos, que se resuelven en los segundos; luego definir es resolver lo singular en lo universal; mas los universales no son más que palabras, *veritas in dicto non in re consistit.* Este nominalismo le conduce á un idealismo escéptico en la filosofía natural. No son los cuerpos los que nos están presentes, sino sus imágenes; cuando los vemos simplemente como existentes, sin atender á su particularidad, concebimos el espacio *phantasma rei existentes, quatenus existentis;* la imagen que un cuerpo nos deja pasando de un lugar á otro es el tiempo; la causa la colección de accidentes pertenecientes á un cuerpo; pero «todos estos accidentes ó cualidades que los sentidos nos manifiestan como existiendo en el mundo no están allí en realidad, son realmente apariencias; lo que únicamente existe en el mundo son los movimientos que los producen. Aunque Hobbes sacara todas las consecuencias del sensualismo, aunque más explícitamente que nadie las que tocan al derecho público, por las que es más generalmente conocido, y las que más debían preocuparle dado el estado de anarquía en que se encontraba su país, y que le llevaron á extremarlas hasta hacer al jefe del Estado árbitro de las conciencias, tan poco dispuesta encontró la opinión á recibirlas, que sus mayores contrariedades científicas fueron la publicidad que les dieron el obispo Bram-

hall combatiendo sus teorías sobre la libertad, y el bachiller de Cambridge defendiendo sus tesis. Mayor resonancia tuvo el libro del médico David Hartley (n. en Illingword en 1704), doctor por Cambridge (m. en 1757), intitulado *Observations on man, his frame, his duty and his expectations*, traducido al francés casi al par de Locke. Pero fué á Voltaire, la *Francia hecha hombre para extender por el mundo la idea filosófica*, y al espíritu paradójico de Rousseau, á los que se debió en primer término la universalización de la nueva doctrina. Aliándose, por extraño que parezca, al espíritu de libertad que fermentaba los ánimos, apelando á la opinión para combatir los abusos, oponiendo hechos á las hipótesis, halagando á las medianías con su aparente claridad y presentando como títulos más descubrimientos útiles en cincuenta años que en cinco siglos de escolástica, fué la piqueta demoledora de un estado social que, minado en sus cimientos, se derrumbaba. Convertida de perseguida en agresora, Claudio Adriano Helvecio, nacido en París en 1715 del primer médico de la reina, á cuya protección debió un alto empleo, ganoso de gloria hizo de sus salones el centro de los aficionados á la nueva filosofía, y no contento con esto puso en su libro del *Espíritu* los principios de Hobbes y Epicuro al alcance de las gentes á la moda con aquel estilo anecdótico que tanto agrada á la frivolidad de los cortesanos. De él decía Mad. Deffaud: «Es un hombre que ha dicho el secreto de todo el mundo.» Este libro, atacado hasta por los enciclopedistas, que acaso encontraban en él un exceso de claridad, valió á su autor un destierro de algunos años, al cabo de los cuales quiso desarmar á los críticos dando forma más atenuada á sus teorías en el tratado de *El Hombre;* pero los tiempos habían cambiado y este refacimiento obtuvo tan poco éxito que Helvecio llegó á abandonar la filosofía por la poesía, que le

ocupó hasta su muerte. Además de los grandes adelantos en las matemáticas y en la física y en la química, y especialmente en estas últimas, que desde ahora constituyen verdaderas ciencias, un hermano de Condillac, el abate Morellet, y el marqués de Condorcet, aplican el sensualismo á la política, el primero con un socialismo á la antigua, el segundo por su teoría del progreso indefinido. Auxiliaban á este espíritu innovador obras como el *Espíritu de las leyes de Montesquin* y la *Historia natural de Buffón,* y economistas como Turgot. Foco del materialismo llegó á ser la casa del barón de Holbach, de la que dice Morellet: «Cosas se dicen en aquella reunión, que si pudieran producir la caída del rayo, cien veces caería sobre la casa.» De su dueño es el *Sistema de la Naturaleza,* manual de ateísmo intolerante, que no sólo suscitó las iras del clero, sino del mismo partido filosófico, y en aquel ó parecido sentido escribieron Lametrie, el marqués de Argens, Tomás Rainal, jesuita apóstata, y Pedro Mareschal. Con este espíritu dominante se concibió la *Enciclopedia,* pues aun cuando su fin ostensible era reducir á un cuerpo de doctrina todos los conocimientos humanos, y se asociaron para este fin los hombres más ilustres de Francia, sus artículos eran revisados por D'Alembert y Diderot, que les daban el tinte general de sus opiniones. Su primer tomo, que apareció en 1751, fué dedicado al marqués de Argensón, ministro entonces de la Guerra; pero el contenido de algunos artículos comenzó á inquietar al clero y á los jesuitas, que consiguieron que el Gobierno mandara suspender la obra. Poco después el Gobierno, sin revocar la prohibición, excitaba bajo cuerda á que la publicación siguiera. Así continuó hasta el tomo VII, en que fué atacada con más encarnizamiento por los enemigos del partido filosófico, publicándose contra ella un mandamiento del arzobispo de París y siendo llevada al

Parlamento por el abogado general Seguier. Esto no impidió que se publicara el tomo VIII. Pero una orden del Consejo revocó las cartas de privilegio que le habían sido otorgadas y prohibió de nuevo la publicación de la *Enciclopedia.* Muchos volúmenes parecieron, sin embargo, destinados al extranjero; pero habiéndose encerrado al impresor Bretón en la Bastilla, por haber enviado veinticinco ejemplares á Versalles, aquél, aunque quedó en libertad á los ocho días, para evitarse tener de nuevo cuentas con la justicia mutiló á escondidas de Diderot los últimos tomos de la *Enciclopedia,* habiendo de paso destruido los originales. Así acabó obscuramente, distraídos los ánimos por las preocupaciones políticas, aquella obra colosal, que puede considerarse como el programa de la revolución francesa. Cuando después de ésta se restableció un poco el orden, el partido filosófico se redujo al campo propio de la filosofía, y agrupándose en torno de Mad. Helvecio formó lo que llamaron escuela *ideológica,* á la que pertenecieron Sieyes, Cabanis, Volney, Garat, Chenier, Guinguené, Turot, Daunón y Desttut de Tracy. Este último, que puede apellidarse el jefe y el metafísico de la escuela, reproduce con pequeñas modificaciones las doctrinas condillarianas, siendo notable su teoría del lenguaje, que materializó, sosteniendo que si el hombre piensa es porque habla, y que «todo signo que es la expresión del resultado de un cálculo ó de un análisis hecho, fija y justifica este resultado;» y así una lengua es realmente una colección de fórmulas encontradas, que facilitan y justifican maravillosamente los cálculos y análisis anteriores. Cabanis, el médico de Mirabeau, piensa que «si Condillac hubiera conocido mejor la economía animal hubiera comprendido que el alma es una *facultad* y no un *sér*, que la sensibilidad reside en el sistema nervioso, que las operaciones del alma resultan de los movimientos del órgano cerebral;

las impresiones son los alimentos de este órgano y lo hacen entrar en actividad, como los alimentos cayendo en el estómago excitan su secreción;» y así «como vemos entrar en el estómago los alimentos con sus cualidades propias y salir con otras nuevas, de lo que inferimos que él les ha hecho sufrir esta alteración, vemos igualmente llegar al cerebro las impresiones aisladas, incoherentes; pero éste, entrando en acción, rehace sobre ellas y las devuelve metamorfoseadas en ideas.» De donde infiere con certeza «que el cerebro digiere las impresiones y que produce orgánicamente la secreción del pensamiento.» Cualesquiera que sean los errores de este hombre no puede negársele la sinceridad con que buscaba lo verdadero, que le llevó en sus últimos días al animismo stahiliano. Discípulo de Cabanis fué Francisco Broussais, nacido en Saint Malo en 1772 de una familia de médicos y autor él mismo del sistema que lleva su nombre, cuyas convicciones fisiológicas le llevaron á desenvolver el materialismo de su *Tratado de la irritación y la locura* (1828), que modificó en su segunda edición, publicada después de su muerte, porque de la escuela de Cabanis había pasado á la de Gall, habiendo en sus últimos años (murió en 1838) puéstose en lucha con la escuela escocesa, que apoyada también en la experiencia daba nueva dirección á los estudios, con argumentos no siempre dignos de su nombre, afirmándose en su sistema y declarándose deísta en una especie de testamento filosófico titulado *Developpement de mon opinion et expression de ma foi.* Francisco José Gall, nacido en Tiefenbrunn (ducado de Baden) en 1758, asociado con su compatriota Spurzheim, inventó y propagó la frenología, que supone la localización en regiones y órganos cerebrales de las facultades anímicas, que pueden reconocerse al exterior por las protuberancias cranianas, lo que después de haber producido grandes entu-

siasmos y no menores alarmas ha quedado científicamente por completo desacreditado. Merecen, por último, mención en esta escuela Constantino Volney, autor del catecismo que en el período de la revolución se ponía en manos de los niños y en el que se enseñaba que *la virtud y el vicio en último análisis se refieren siempre á un objeto físico, y este objeto no es otro que la conservación ó la destrucción del cuerpo,* haciendo, por consiguiente, del aseo personal una de las principales virtudes, lo que motivó esta aguda salida del barón de Penhoen: *muy satisfactorio debe ser quedar con la conciencia tranquila al salir del tocador;* pero sobre todo Garat, ministro de Justicia durante la revolución y encargado de leer la sentencia de muerte á Luis XVI, alma de esta escuela, que empezaba la historia de la filosofía en Bacón, tratando á los filósofos anteriores de ídolos y á sus escuelas de templos, y que creía que el sistema de Condillac es el punto más alto que puede alcanzar el entendimiento humano; pero que en la misma clase de Filosofía que regentaba en la Escuela Normal alcanzó á oir por boca de uno de sus discípulos, el joven Saint-Martín, la protesta de las nuevas generaciones.

Aunque partiendo también de los principios sensualistas, aunque más bien de Locke que de Condillac, no se pueden negar los importantes servicios que hizo á la ciencia legislativa Jeremías Bentham, nacido en Londres en 1748, que disgustado del caos gubernativo de su país, por lo que brindaba irónicamente *á la gloriosa incertidumbre de la ley,* deseoso de corregir estos abusos, y aficionado á las nuevas ideas hasta el punto de haber merecido de la Convención el título de ciudadano francés, trabajó en el derecho civil por la codificación, defendió la competencia universal de los tribunales, aunque adoptando algunos de excepción, la amovilidad de los jueces, la acusacion y la defensa

públicas, el juez único, la abolición del Jurado en materia civil y la impersonalidad de las sentencias, y en el derecho público atacó en sus *Sofismas políticos* y sus *Sofismas anárquicos* las prácticas abusivas de las asambleas parlamentarias. Fiel hasta la muerte (1832) á su sistema, legó su cuerpo á los anfiteatros de anatomía. Aunque muy lejos ya de que los jurisconsultos acepten como axiomas todas sus conclusiones, no es menos cierto que ellas informan todavía más que debieran la mayor parte de los Códigos europeos.

La filosofía moderna, á la que hemos visto tomar direcciones cada vez más exclusivas en el idealismo y el sensualismo, mostrando la incapacidad relativa de estos puntos de vista parciales, tiende, como su última obra, á la conciliación de ambas, cuyas deficiencias descubre la poderosa intuición de Leibnitz. Al *nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu* añade el *nisi intellectus ipse.* Observa contra Espinosa que la noción de substancia supone la de fuerza, y que las substancias creadas han recibido de la creadora no sólo la facultad de obrar, sino de obrar cada una á su manera. Lo primero le lleva á reconcer que hay dos fuentes de conocimientos, la experiencia exacta y la demostración sólida; aquélla nos da las verdades contingentes, éstas las necesarias que existen virtualmente en el entendimiento, que no es una tabla rasa, sino como un mármol de Paros donde la naturaleza hubiera trazado anticipadamente los contornos de la

estatua que se va á esculpir Á estas dos clases de verdades corresponden dos principios: el de identidad ó contradicción á las necesarias; á las contingentes el de razón suficiente, que deriva del primero, siendo una verdad necesaria *à priori*. En cuanto á lo segundo, no pudiendo concebirse la substancia sino activa, tiene que haber substancias simples, átomos de fuerza; las *monadas*, que tienen en sí mismas el principio de actividad, *vis insita* y finalidad propia, *conatum involvit*. Estas monadas, como simples, son incorruptibles é inaccesibles á toda influencia exterior (*no tienen ni puerta ni ventana*); pero como verdaderas realidades deben tener propiedades que las distingan unas de otras, porque dos seres perfectamente semejantes no pueden darse en el universo, *principium identitatis indiscernibilium*. No pudiendo tener propiedades corpóreas las tienen internas, y son el apetito y la percepción: unas tienen percepciones sin conciencia y éstas son las cosas inanimadas, en las que la fuerza está como en una especie de sueño; otras (las animadas) tienen percepciones confusas y en ellas están las fuerzas como en una especie de ensueño; otras, por último, tienen percepciones distintas, y en éstas está la fuerza en plena vigilia y son las que llamamos almas racionales ó espíritus. Todas estas monadas, puntos metafísicos exactos como el punto matemático,

reales como el punto físico, no teniendo en sí la razón de su existencia, suponen un principio de que proceden, Dios; á la existencia de Dios se llega, de una parte por el principio de razón suficiente, porque si algo existe, un sér necesario tiene que existir, y directamente por el principio de contradicción en la prueba ontológica que formula así: *Ens ex cujus essentia sequitur existentia, si est posibile id est si habet essentiam existit. (Est axioma identicum, demonstratione non indigens.) At qui Deus est ens ex cujus essentia sequitur ipsius existentia. (Est definitio.) Ergo Deus si est possibilis existit (per ipsius conceptu nescesitatem)*, demostrando la posibilidad de Dios, porque si el ser de sí es imposible *(si nullan habet essentiam)*, todos los seres por otro serían imposibles, pues que no son sin el ser de sí. De Dios *(monadas monadum)* proceden las otras monadas *quasi per fulgurationem*. Cada una de las monadas, en su pequeñez, refleja todo el universo de una manera que les propia; los espíritus son monadas simples, los cuerpos una composición de monadas inferiores; los primeros obran según las leyes de las causas finales, los segundos según las leyes del movimiento ó de las causas eficientes. Cada monada espiritual, unida á un cuerpo espiritual, constituye una substancia viviente; el espacio y el tiempo no tienen existencia absoluta, no siendo el primero más

que el orden de las coexistencias y el segundo el de las sucesiones. La comunicación de las substancias es inexplicable; las cosas pasan, sin embargo, como si se comunicaran. Para explicar esto se vale Leibnitz del ejemplo de dos relojes que marcharan acordes, lo que no podría suceder sino, ó porque el uno influyera sobre el otro (hipótesis del influjo físico), lo que es absurdo, ó porque el relojero estuviera moviendo continuamente los manubrios de los dos (hipótesis de las causas ocasionales), lo que nos representaría á Dios como un mal artífice, ó porque su autor ha arreglado sus máquinas de modo que sus movimientos se correspondan; esta es la célebre hipótesis leibniciana de la armonía preestablecida, según la cual todas las cosas pasan en el alma como si no hubiera cuerpos, y en el cuerpo como si no hubiera almas. «Todo espíritu es como un mundo aparte que, bastándose á sí mismo, abrazando lo infinito y representándose el universo, es tan duradero y tan absoluto como el mismo universo.» «En las cosas individuales nada es necesario, todo es contingente; pero nada indiferente, puesto que todo en ellas está determinado; la libertad es la espontaneidad inteligente.» La unión de todos los espíritus debe formar la *ciudad de Dios,* cuya ley es el amor, bajo el más perfecto de los monarcas, y existe además una armonía constante entre el rei-

no de la gracia y el de la naturaleza, en virtud de la cual el globo experimenta revoluciones naturales cuando lo exige el gobierno de los espíritus para castigo de los unos y recompensa de los otros. La ciudad de Dios sólo puede ser perfecta en la vida futura; pero desde la presente el amor de Dios nos hace penetrar en ella. Dios, como la causa primera del mundo, es necesariamente inteligente, porque siendo el mundo contingente, y habiendo otros infinitos igualmente posibles, es necesario que la causa suprema los tenga presentes para elegir, el poder de esta substancia es la que hace eficaz su voluntad. El poder se dirige al *sér*, la sabiduría á lo *verdadero*, la voluntad al *bien;* el entendimiento de Dios es el origen de las esencias, su voluntad el de las existencias. Dios es el sér necesario y eterno, el sér absoluto y absolutamente libre, sin el que ni lo posible podría ser concebido. «La suprema sabiduría de Dios, unida á su bondad, no menos infinita, no ha podido menos de escoger el mundo mejor, porque así como un menor mal es una parte de bien, un menor bien es una especie de mal y habría que corregir algo en las acciones de Dios si se concibiera que pudo hacerlas mejores.» Las almas son una imagen de Dios; á los atributos esenciales de éste, el *poder*, el *conocimiento* y la *voluntad,* corresponden en ellas el *sujeto,* la *percepción*

y la *apetición;* pero no pueden ver en sí mismas más que lo que en ellas se represente distintamente; de aquí una serie de percepciones de que no nos damos cuenta, pero que existen en nosotros, porque las suponen las percepciones distintas y la continuidad de la actividad de los espíritus. Éstos se representan mejor el cuerpo que les está unido, y mediante él el universo, en el cual nada hay de baldío, de estéril ni de muerto; en la menor porción de materia existe un mundo de seres. «La suprema sabiduría obra como perfecto geómetra; la verdadera física debe buscar su fuente en las perfecciones divinas, fundar la filosofía de la naturaleza en los atributos de Dios y explicarlo todo por las causas finales.» No hay en las criaturas grado de perfección que no proceda de Dios; pero el mal es una privación y procede de la limitación de las criaturas, que le es esencial, porque si no serían dioses. La posibilidad del mal es, pues, necesaria; pero su actualidad es contingente *(malum causam habet non efficientem sed deficientem)*. Dios, pues, no causa, sino permite el mal. Éste puede ser metafísico, que consiste en la simple imperfección, físico el sufrimiento y moral el pecado. Ni la presciencia, ni la preordenación divina son contrarias á la libertad. Dios, preordenando las cosas en la serie ideal de lo posible como debían ser, y entre ellas al hombre pecando libre-

mente no ha cambiado de naturaleza, de contingente no lo ha convertido en necesario. Dios ayuda la debilidad humana mediante la *gracia*, que puede ser *suficiente* y *eficaz;* la primera no se niega nunca al hombre de buena voluntad. Dios sólo abandona al que se aparta de Él; si no es siempre eficaz es á causa de la resistencia ó perversidad de los hombres ó de fines que Dios se propone. La mayor parte de los defectos que vemos en el mundo nacen de nuestra propia ignorancia, que lo mira desde nosotros como centro y no del conjunto de las cosas. Cuanto mejor comprendamos el poder, la sabiduría y la bondad de Dios, más cesarán nuestras quejas, y abrasados en su amor procuraremos imitarlo. La doctrina de Leibnitz, sistematizada por Wolf, que al darle forma dogmática le hizo perder algo de su carácter inventivo, dominó en el pueblo alemán, si no en las cortes favorables al sensualismo francés, hasta la aparición de las *Críticas* de Kant.

Es Leibnitz uno de esos raros genios universales cuyos descubrimientos en las diferentes esferas del saber bastarían cada uno para inmortalizar un siglo. Nació en Leipsik en 1646, catorce años después de Locke y de Espinosa, y su padre, profesor de esta Universidad, le puso el nombre de Godofredo Guillermo. Huérfano á los seis años, y poco satisfecho después de la enseñanza de la escuela, se encerraba en la biblioteca

de su padre, y la casualidad, según él dice, le sirvió dirigiéndole á los libros de los antiguos, después de lo que los modernos que cayeron en sus manos le parecieron sin gracia, sin vigor y sin aplicación á la vida real; pero las obras de Keplero, de Galileo y de Descartes le mostraron que los grandes hombres de la antigüedad no habían quedado sin sucesores. Esta lectura universal, dice Fontenelle, unida á su gran genio, hizo que semejante á los antiguos adalides, que conducían ocho caballos de frente, Leibnitz llevó de frente todas las ciencias. Su primer designio fué consagrarse en su patria á la carrera de Jurisprudencia; pero felizmente para su gloria y para la filosofía, la facultad de Leipsik, cediendo á intrigas, rehusó admitirle á la prueba del doctorado bajo el pretexto de que era muy joven. Fuése entonces á graduar á la Universidad de Altorf, que no sólò se lo concedió, sino que le admitió en su profesorado. En Nuremberg, donde residió algún tiempo, se hizo admitir en una sociedad de alquimistas, y allí entabló relaciones con el barón Bonneburg, canciller del elector de Maguncia, que le asoció al gobierno nombrándolo consejero de justicia. Entonces empezó á darse á conocer con la publicación de obras notables, dedicando algunas á la Academia de Ciencias de París y á la Sociedad Real de Londres. Una y otra le hicieron su corresponsal extranjero cuando visitó estas ciudades; por último, se fijó en Hannóver, adonde fué nombrado conservador de la biblioteca por su nuevo protector el duque Juan Federico de Brunswick Lunebourg. Para comprender la prodigiosa actividad de este hombre en esta época de su vida baste leer la carta que escribió desde París en 1673, publicada por Gulivaner. Cree haber encontrado en su *Arte combinatoria* un medio para resolver los problemas más difíciles perfeccionando los trabajos de Leibnitz y del Padre Kircker; cree haber en-

contrado el medio de explicar todo mecanismo por una causa única, la circulación del éter ó de la luz en derredor del globo; anuncia haber encontrado el barco submarino de Drevelio; va á exponer el derecho natural con tal claridad, que todo hombre que tenga sentido común podrá responder á cuantas cuestiones se susciten sobre el derecho de gentes y derecho público; piensa ocuparse de un proyecto para abreviar y hacer más racional el *Código de procedimientos*. En teología natural se cree en disposición de demostrar que todo movimiento supone un principio inteligente, que existe una armonía universal que tiene su causa en Dios, que el alma es inmaterial, incorruptible, inmortal. En teología revelada probará la posibilidad racional de todos los misterios, incluso el de la presencia real en la Eucaristía; demostrará que en los cuerpos hay un principio incorporal, y por último habla de un gran proyecto que le ocupa, y que de realizarse garantizaría la paz de Europa y elevaría hasta lo sumo la gloria y la grandeza de la Francia. Durante los diez años que permaneció en Hannóver se ocupó principalmente de física y matemáticas, y tomó una gran parte en la fundación del *Acta eruditorum*, imitación del *Diario de los sabios*. Encargado por el duque Ernesto de escribir la historia de la casa de Brunswick, emprendió un viaje de indagaciones por Italia y Alemania, reuniendo documentos que contribuyeron á que se elevara á su protector al electorado. Incansable en el trabajo, con su *Protogea* echó las bases de la Geología, publicó su gran *Colección diplomática* para el derecho de gentes, expuso en las *Actas* su doctrina sobre la *substancia* y la *verdadera naturaleza de las cosas*, y en el diario de los sabios su *Armonía preestablecida*, mientras sostiene con Bossuet una correspondencia sobre la unión de las iglesias cristianas. Fundó la Academia de Berlín, de que fué el primer presidente

1700). Los príncipes más poderosos buscaban sus consejos. Pedro el Grande le consultó sobre sus proyectos civilizadores y le concedió un título honorífico con una pensión proporcionada, y en el mismo año el emperador de Alemania patentes de nobleza, y poco después una pensión por la parte que había tenido en el tratado de Utrech. La *Teodicea*, la *Monadología*, los *Nuevos ensayos sobre el Entendimiento humano* y su correspondencia con Clarke sobre las más altas cuestiones metafísicas ocuparon los últimos años de su vida, que terminó en 1716. Sobre su tumba no hay grabada más que esta inscripción: *Ossa Leibnitz*. Es Leibnitz uno de esos espíritus tan poderosos, que adonde quiera que lo pone deja una huella indeleble su pensamiento. Inventa al par de Newton el cálculo infinitesimal, y con tal amplitud de miras, que los matemáticos ingleses se quedan rezagados respecto de todos los de Europa por no reconocerlo; la historia de un pequeño principado de Alemania le hace concebir la unidad de la Historia, echando las bases de su Filosofía; con el nombre de *Geografía natural,* presiente la geología y la unidad de la ciencia, que le llevó á trazar el plan de una Enciclopedia completa, en su *Discurso acerca del método de la certidumbre y el arte de inventar,* en su *Proyecto de erección de una Academia Real en Berlín* y en otros escritos menores sobre lo que llamaba la *ciencia general;* con su *Concilium egyptiacum* se adelanta al proyecto de Napoleón, mientras que su atrevida concepción de las *Mónadas*, su *Pasilalia* y *Pasigrafía,* y hasta su proyecto de paz perpetua, de que él mismo desconfiaba al morir, escribiendo el fin de su vida, que es un epígrafe que sólo conviene á los cementerios, tratados no há mucho de brillantes quimeras, son utopias que, cuál más, cuál menos, van siendo aceptadas ó poniéndose en vías de realización. Pero si Leibnitz es un innovador, que trae á la vida

del pensamiento principios fecundos, sus concepciones son más intuitivas que el resultado de una investigación metódica, y á veces por esto mismo incompletas ó tan exclusivas como su concepto de la individualización, que fácilmente degeneró en lo que se ha llamado el *egoísmo ilustrado* alemán. Acercando, sin embargo, el idealismo al empirismo, aunque bajo un principio todavía subjetivo, último esfuerzo que cabía en un período de oposición, Leibnitz termina gloriosamente la segunda Edad de la Filosofía, abriendo paso á la tercera.

Poco después de Leibnitz, Cristiano Tomassio (1655-1728), director de la Universidad de Halle, el primero que usó de la lengua alemana para la Filosofía, inició la reforma filosófica con un sistema sensualista en Lógica, pues que próxima ó remotamente hace proceder todo conocimiento de los sentidos, místico en la Ética, puesto que pone el origen de las nociones morales en la voluntad, ó sea en la inclinación del alma ó el amor. La filosofía de Leibnitz fué presentada en formas didácticas por Juan Cristiano Wolf (1679-1753), que la dividió en teórica y práctica, comprendiendo la primera la lógica y metafísica, que subdivide en ontología, psicología racional, cosmología y teología natural, y la segunda en ética, derecho natural y político, en las que, salva una parte de la monadología, explicaba las doctrinas de Leibnitz íntegras ó ligeramente modificadas. Acusado al principio su sistema hasta de ateísmo, no tardó en sobreponerse á la escolástica, que en Alemania dominaba lo mismo en las Universidades católicas que en las protestantes. Entre sus secuaces merecen especial mención Reinbek y Reivöo, profesor en Gotinga, que defendieron á Wolf de la imputación de ateo; Israel Cant, que trató de armonizar á Leibnitz con la teología; los profesores de Jena Juan Reusch y Juan Walch, si bien el primero repugnaba la armonía prees

tablecida; Feder, Jorge Bilfinger, que escribió bajo los auspicios de Wolf Baumeister, rector de Goerlitz; Ludovici, profesor en Leipsik, á quien se reputa por el historiador de la escuela; Formey, que la aplicó al derecho; Ploucquet, profesor de Kœnisberg, que combatió á Helvecio y demás materialistas del siglo XVIII; Knutzen, maestro de Kant, y Meyer y Lambert, que fueron sus precursores, el primero de la prueba moral de la inmortalidad del alma, el segundo de su *Crítica de la Razón pura.* El dogmatismo escolástico en que Wolf encerró al pensamiento leibniciano, aquel prurito de demostrarlo todo, le suscitó poderosos contradictores, que fueron minando su crédito. Crouzas, profesor en Groninga, descubre los vacíos que ocultaban aquellas aparentes demostraciones, y lo mismo hacen desde el punto de vista místico Juan Bubdio, profesor en Jena, y desde el sensualista Andrés Ridiger. El célebre Euler, en sus *Cartas á una princesa de Alemania,* y Cristiano Crusio combatieron todo el sistema, queriendo este último sustituirlo con otro fundado en que todas las verdades que la razón alcanza sin intervención de la voluntad individual merecen entero crédito, por ser en este caso producto de la razón divina, de que la humana es imagen. Pero el que más contribuyó al descrédito del sistema de que nos venimos ocupando fué Federico Nicolás, miembro de la Academia de Prusia y primer librero de Berlín, quien en la Biblioteca Universal, que llegó á constar de cincuenta volúmenes, empleó contra ella, no sólo el razonamiento, sino la sátira, entre las que se hizo popular la *Vida y opiniones de Sabaldo Nothanker,* en que la mujer del héroe atormenta á su marido justificándolo todo con la fraseología de Wolf. Así se desmoronaba la obra de Leibnitz sin nada que la sustituyera, pues el sensualismo francés, patrocinado por la corte de Prusia, repugnaba al espíritu alemán, dejando expeditas las vías al poderoso esfuer-

zo del pensamiento con que se inicia en Alemania la nueva Edad.

XV.

Tercera Edad.—Sus caracteres.—Cómo se inicia en Inglaterra, en Francia y en Alemania.—La tercera Edad de la Filosofía debe tender á resolver la oposición entre el idealismo y el empirismo de la Edad moderna y aun la contradicción que resulta entre el pensamiento entero de las Edades antigua y media en un principio real hallado mediante una crítica más profunda de la conciencia. Señálase, aun en los albores de este período en que nos encontramos, esta tendencia, en que cada una de las direcciones particulares procura ensanchar su principio hasta hacerlo comprensivo del todo; Inglaterra, bajo la base experimental, con la escuela escocesa; Francia, partiendo del idealismo abstracto, con el eclecticismo; Alemania, con más profunda crítica, con el racionalismo. Comienza en Francia, con la oposición al empirismo sensualista que dominó en todo el siglo XVIII, de una parte con el sensualismo reforzado con nuevos principios de reflexión, y de otra con el sensualismo místico de la escuela

teológica, á los que se sobrepone por un momento el doctrinarismo de Royer Collard y el eclecticismo de Cousín. En Inglaterra con los sentidos intelectuales de Hutcheson y el simpatismo de Adam Smith, origen de la escuela escocesa, que declarándose heredera de la observación baconiana la aplica también á la conciencia, admitiendo además sobre la ciencia los axiomas de sentido común. Pero aquélla no puede mantener sus principios meramente subjetivos y degenera en el positivismo de Compte y de Littré, y ésta aspira á explicarse sus principios inexplicables por la experiencia actual en experiencias pasadas, negándoles su valor absoluto con Stuard Mill, Spencer, etc. En Alemania á la crítica profunda de Kant, que distingue los elementos materiales y formales del conocimiento y hace patente el abismo que media entre el fenómeno y el número, cuya unidad aparece más postulada que resuelta en la *Crítica de la Razón Práctica*, se sigue un movimiento filosófico sólo comparable con el de las escuelas griegas después de Sócrates, en que se pasa sucesivamente por el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling al idealismo absoluto de Hegel, que resume todo el movimiento conceptualista desde Aristóteles hasta él. La *Crítica de la Razón Práctica* origina por su parte los sistemas de la vo-

luntad inconsciente de Schopenhauer y el pesimismo de Hartman, en que se mezclan elementos hegelianos. En oposición á las doctrinas de Kant, pero refiriéndose siempre á ellas, se producen el sentimiento creyente de Jacobi y el realismo de Herbart, mientras que Krause, con análisis más profundo, abre una nueva era con su *Realismo Racional*. Los excesos especulativos, especialmente del idealismo hegeliano, originan una cierta reacción materialista en Alemania, mientras que el escepticismo subjetivo de Kant da base al positivismo neokantiano, y la extrema izquierda hegeliana, viendo en el proceso de la idea sólo el proceso, llega también al positivismo. En oposición á éste, que como negador de toda Metafísica representa el escepticismo filosófico de este período desde el lado de la experiencia (no hay nada de absoluto, sólo existe el fenómeno), como el pesimismo lo representa desde el lado de la substancialidad de la vida (la vida es el origen del mal; cuando un hombre nace, el diablo se ríe), se desarrollan las doctrinas espiritistas, mientras que los teólogos tienden de nuevo á buscar la armonía de la fe con la razón, menospreciada por los tradicionalistas, resucitando las doctrinas de Santo Tomás.

La filosofía moderna busca sin duda la realidad,

siendo como el despertar del sueño de la Edad media; pero mira la realidad desde el sujeto como centro, *como la rueda que por su especial y exclusivo movimiento quisiera explicar el de toda la máquina.* Era, pues, preciso elevarse á aquella unidad en que el sujeto y el objeto, sin perder su cualidad de tales, se identifican, en que el pensamiento expresa fielmente el objeto y halla y se mantiene en la unidad de todas sus relaciones, *realismo racional.* Tamaña obra es la encomendada al período que comienza, no menor que la de la constitución definitiva de la ciencia, aprovechando para ella, después de discernirlos con severa crítica, todos los trabajos acumulados por los siglos. Mas tan inmensa labor exige una larga preparación, de que aun no estamos sino en los primeros grados. De éstos era el primero volver al estudio del Yo, tarea iniciada, pero que prematuramente abandonaron Bacón, Descartes y Leibnitz, y esto fué lo que hicieron Reid en Escocia, Cousín en Francia y Kant en Alemania.

Antecedentes de la Escuela escocesa.—Filósofos sentimentalistas.—La observación asidua, tan propia del carácter inglés, hizo notar á algunos filósofos de esta nación el desinterés de ciertas tendencias de nuestra naturaleza, especialmente las morales, que no pueden proceder de los sentidos exteriores, capaces sólo para darnos el placer egoísta. Á esta disposición del alma fué á lo que llamó el conde Shaftesbury *sentido moral* y el obispo Butler el de *conciencia,* distinguiendo el *amor propio,* que enaltece, del egoísmo, que degrada. Hutcheson, profesor en Glascow, amplía esta doctrina afirmando la

existencia de sentidos que no son corporales ni dependen de la organización y á los que llama interiores ó reflexivos, que nos producen, como aquéllos, una emoción instantánea é inmediata; pero, á á diferencia de la de aquéllos, desinteresada. Así el labrador admira la belleza de la tempestad que destruye su cosecha (sentido estético), y todos reconocemos por otro sentido, el más divino de todos (sentido moral), lo que es conveniente, bello y honesto. Hutcheson admite además de este sentido moral, ó por lo menos lo extiende á la benevolencia ó amor al bien público, de que hace derivar las cuatro virtudes cardinales, siendo en esto precursor de Smith. Exagera la hipótesis de los sentidos reflexivos lord Kames, contradictor del escepticismo de Hume, que los multiplica indefinidamente suponiendo que cada idea procede de un sentido aparte: así hay un sentido de la causalidad, otro de las pasiones y hasta admite uno que nos descubre lo porvenir. Todos ellos se reducen por Adam Smith, el padre de la Economía política, á la *simpatía*, que nos mueve instintivamente á ponernos al unísono con los demás. Si simpatizamos con los sentimientos de otro es claro que los aprobamos, y si no simpatizamos es porque merecen nuestra reprobación. La regla moral puede formularse: obra de modo que tus acciones obtengan la simpatía

universal. ¿Pero cómo podremos anticipadamente saber el efecto que estas acciones han de producir? Smith ocurre á esta dificultad diciendo que podemos colocarnos respecto á nosotros mismos en la situación de un *espectador imparcial* que las juzgue sin pasión. Las acciones que excitan las simpatías son las benévolas; éstas son, por consiguiente, las meritorias y las que nos causan satisfacción; las malévolas, por el contrario, son las que excitan la antipatía y nos causan remordimiento: de modo, que si se llegara entre los hombres á una armonía de disposiciones benévolas, que concurrieran al mismo fin, resultaría una armonía perfecta, que no sólo sería la virtud realizada, sino que tendría todos los encantos de la belleza. Con el mismo sentido, y abriendo paso á la escuela escocesa, Ferguson reduce á tres las formas de la ley moral: ley de conservación, ley de sociabilidad (que viene á ser la simpatía de Smith) y ley de perfección, inventada por él mismo, y que sirve de complemento á las otras dos. También Mackintosh, al principio utilitario, reconoce la conciencia como un sentimiento independiente de la utilidad, cuyos fautores son los sentimientos personales y los sociales, y dotada de la suficiente autoridad para declarar unas acciones buenas y otras malas como resultado del placer que produce toda acción benéfica, lo que en suma no

es, y él mismo lo confiesa, más que la simpatía de Smith.

Llama desde luego la atención el contraste que ofrecen el sensualismo inglés y el francés; el primero, atento á la observación, y procurando no excederla, quisiera salvar, aun en los escépticos como Hume, las relaciones morales; el segundo, idealizando la experiencia, no tarda en convertirla en un arma demoledora. De que la experiencia exterior sensible no puede explicarnos las desinteresadas afecciones morales, Helvecio con lógica abstracta las niega, pensando con Rochefoucault que todas nuestras virtudes no son más que el arte de aparecer hombres de bien.... porque con el amor verdadero que supone la virtud sucede lo que con la aparición de los espíritus, que todo el mundo habla de ellos, pero ninguno los ha visto; de la existencia de estos afectos desinteresados inducen, por el contrario, los experimentalistas ingleses á la existencia de sentidos por los que los experimentemos. Antonio Cooper, conde de Schafterbury (n. 1621, m. 1713), piensa que hay en el hombre estímulos simpáticos, que tienden al bien común; estímulos egoístas, que tienden al bien individual, y estímulos antinaturales, que se oponen á ambos bienes: la moralidad consiste en la armonía de los estímulos simpáticos y egoístas, de cuya armonía nace la felicidad: el bien, la justicia y la honradez no son puros nombres, ni sólo medios para el bien, sino bienes en sí, causa y objeto de la satisfacción racional, cuyo principio interno es la bondad moral y su representación externa la belleza; la disposición íntima del alma que siente esta armonía es lo que denominamos *sentido moral*. José Butler (n. en 1692, m. en 1713), adversario de Clarke, obispo primero de Brístol después de Durham, tiene el mérito de haber

restablecido el verdadero concepto de la identidad del Yo contra la escuela de Locke: «Un hombre es siempre el mismo hombre, sabiéndolo ó ignorándolo; el pasado no se destruye porque se olvide, y los límites de la memoria no son los límites necesarios de la existencia.» Apartándose de los moralistas, que han hecho del interés la regla de nuestras acciones, hace de la conciencia el juez supremo del bien y del mal, pero no decide nada acerca de su naturaleza; sin embargo, todos los partidarios del sentido moral que escribieron después le cuentan entre los afiliados á su doctrina. El verdadero jefe de ella es Francisco Hutcheson (n. 1694, m. 1747), irlandés, profesor primero en Dublin, después en Glascow, donde extendió de tal manera el gusto á la filosofía, que algunos le reputan por el fundador de la escuela escocesa. Lockiano en filosofía se aparta, sin embargo, de su maestro en las teorías morales y estéticas, que expone en su *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue* y en su *System of moral phylosophy*, sus dos obras más importantes. «Designo, escribe en la primera, con el nombre de *sentido interno* la facultad que tenemos de percibir la belleza que resulta de la regularidad, del orden y de la armonía, y con el de *sentido moral* la determinación á aprobar los afectos, las causas y los caracteres de los seres racionales que se denominan virtuosos.» «Que el concepto del bien y del mal moral difiere esencialmente de la del bien material es cosa de que cada cual puede convencerse reflexionando sobre el diferente modo con que es afectado por la presencia de estos objetos.» Lo mismo sucede con el sentido interno, pues que en ciertas cosas en que los sentidos exteriores toman poca parte, por ejemplo en los teoremas ó verdades universales, en las causas generales y en algunos poderosos motivos de acción descubrimos una belleza análoga á la que observamos

en los objetos sensibles, acompañada de un placer semejante. Los caracteres propios de las afecciones de que nos venimos ocupando son: Primero el instintivo. «El Autor de la naturaleza nos ha inclinado á la virtud por medios mucho más sencillos de los que podemos imaginarnos, por un instinto casi tan poderoso como el que nos mueve á velar por la conservación de nuestro cuerpo.» Segundo la universalidad. «Nunca se ha visto elegir á un hombre con propósito deliberado un trapecio ó una curva irregular para el plano de su casa, ni se ha servido jamás de trapecios ó curvas irregulares para puertas ni ventanas, aunque semejantes figuras hubieran podido emplearse en el mismo uso y ahorrar en ocasiones á los obreros tiempo, trabajo y gasto.» Toda acción que concebimos como moralmente buena ó mala supone alguna afección hacia los seres sensibles. «Si la templanza no nos hiciera más aptos para el servicio de nuestros semejantes no sería un bien moral; el valor no es más que una virtud de insensato, cuando no sirve para defender al inocente; la prudencia no pasaría por virtud si no favoreciera más que nuestro interés, y si la justicia no tendiese á la felicidad de los hombres sería más propia de la balanza, su símbolo ordinario, que de un sér racional.» En política se decide por los gobiernos mixtos constituidos por la reunión de las formas simples, la monarquía, la aristocracia y la democracia, que neutralizaría los inconvenientes de cada una y se aprovecharía de sus ventajas afirmando el origen exclusivamente humano del poder público con estas palabras: «Dios no pronuncia un oráculo para crear los reyes ni los otros magistrados, ni para regular el modo y los límites del poder.» Como Hutcheson representa el punto más elevado que alcanzó la hipótesis de los sentidos internos, su decadencia está representada por Enrique Home (1696), más conocido por lord Kames, magis-

trado de mucho concepto en Edimburgo, que para combatir el escepticismo de Hume multiplicó los sentidos á lo infinito, haciendo de ellos algo parecido á las entidades escolásticas. Un adelanto en esta escuela significa, por el contrario, la doctrina de Adam Smith, nacido en Kilkaldey, en Escocia, en 1723, discípulo de Hutcheson, antecesor de Reid en la cátedra de Glascow y muerto en Edimburgo en 1790. Adversario, como su maestro, de la moral del interés, procura encontrar el origen de las acciones morales en un sentimiento desinteresado, sólo que en lugar de la benevolencia coloca la simpatía. Un instinto irresistible nos mueve á compartir los goces y las penas de nuestros semejantes: hay, por consiguiente, en nuestra naturaleza algo que nos hace necesaria la dicha ajena, aunque no saquemos de ella más que el placer de ser testigos. Llamamos buenas ó morales las acciones que nos hacen simpatizar con su autor; malas ó inmorales cuando las desaprobamos por el motivo opuesto. Esta experiencia hace que nos convirtamos en espectador desinteresado de nosotros mismos y que fallemos sobre la moralidad de nuestros hechos según la impresión que causaría en un testigo extraño, ó según la que nosotros mismos hemos experimentado en ocasiones análogas. Á la vista de una acción benevolente sentimos una doble simpatía por la persona que obliga y por la obligada. El sentimiento de ésta es el reconocimiento, esto es, el deseo de recompensar el bien recibido; pero pues que participo de la disposición del obligado, yo me siento dispuesto á recompensar á su autor: hé aquí el origen del mérito y del demérito, de la satisfacción y del remordimiento. Smith divide las virtudes en amables y austeras: las primeras son las que resultan de la tendencia que tenemos de poner nuestros sentimientos de acuerdo con los de las personas que nos rodean, de elevar nuestra sensibilidad

al nivel de la suya; las segundas dependen del esfuerzo que hacemos para contener en sus justos límites la expresión de nuestros sentimientos y que tiene su principio en el imperio de sí. Mas ¿qué haremos cuando nuestros semejantes desaprueben una conducta que nuestra conciencia aprueba? La contestación de Smith muestra al par la honradez del hombre y la imperfección del sistema: «Obedecer á nuestra conciencia,» dice. Últimos representantes de lo que por algunos se ha llamado el sentimentalismo escocés son Adam Ferguson (1724), profesor en Edimburgo, que muestra ya la tendencia psicológica que ha de distinguir á la escuela escocesa, aunque sin salir de los límites trazados por Locke, y que á la ley de la simpatía de Smith añade la de la perfección, superior á aquélla, pero que queda en vago si no tenemos medios de conocer el tipo de lo perfecto; y Santiago Mackintosh (1766), notable orientalista, que tampoco logra emanciparse del empirismo, aunque pone en la conciencia el criterio de la moralidad, pues que le da por ley la simpatía.

Filosofía escocesa.—La escuela escocesa, cuyo fundador es Tomás Reid y que cuenta entre sus principales maestros á Price, Beattie, Oswald y Dugald Stewart, con el que llega á su perfección, combate la hipótesis de las ideas representativas, que sobre complicar en vez de resolver la dificultad de la comunicación entre la naturaleza y el espíritu conduce en último termino al idealismo y al escepticismo. «La ciencia, dice, no está llamada á explicarlo todo, pues todo razonamiento se apoya en último análisis en principios substantivamente ciertos de-

rivados de la naturaleza misma, que es lo que se conoce con el nombre de *sentido común*. La filosofía debe limitarse al estudio de los fenómenos y de los atributos sin meterse á querer penetrar nunca en la substancia de las cosas.» Su método es la observación, pero esta observación es doble; externa, que tiene por órganos los sentidos, é interna, que tiene por instrumento la conciencia; su regla la evidencia del sentido común. Por haber sido fieles al método baconiano las ciencias naturales han hecho tan grandes progresos; por haber puesto á discusión hasta los principios más irreductibles los filósofos han llegado á negar la existencia de los cuerpos y hasta la existencia propia. La existencia del sentido común supone que hay verdades generales comunes á todos los hombres y evidentes por sí mismas, cuyo examen sería hasta ridículo; el que las negara puede reputarse como incurable. Estos principios se refieren á los conocimientos contingentes y son en general los que afirman la legitimidad de nuestras facultades, y á las verdades necesarias y se dividen en muchas clases en relación á las distintas ciencias. Entre los pertenecientes á la metafísica, dos son los que merecen principalmente la atención; el de substancia, que puede formularse: las cualidades que son objeto de nuestras percepciones sensibles tienen un sujeto que se llama cuerpo, y

los pensamientos de que tenemos conciencia un sujeto que se llama espíritu; y el de causalidad, que puede expresarse de este modo: todo lo que existe tiene una causa ó las señales de designio é inteligencia en el efecto prueban designio é inteligencia en la causa. La moral, como la lógica, tiene también principios indemostrables. La noción del deber es un principio racional que no puede resolverse en la noción del interés individual ni del interés bien entendido, sino que tiene su raíz en una facultad primitiva, en el sentido moral ó la conciencia, sentido del deber cuyas decisiones tenemos los mismos motivos para aceptar que las de los sentidos externos. Debemos, pues, conformar nuestra conducta á las intenciones de la *naturaleza,* tales como se revelan en nuestra constitución. Todo hombre debe, pues, considerarse como un miembro de la *gran sociedad humana* y de las sociedades subordinadas á que pertenece, la *patria,* la *provincia,* el *círculo de sus amigos* y la *familia,* y el que crea en la existencia y en la providencia de Dios debe honrarle y obedecerle. La moral se enlaza íntimamente con el derecho natural; aquélla es la ciencia de los deberes, ésta la de los derechos. Unos y otros se corresponden exactamente, sólo que los hay *perfectos* ó de justicia, é *imperfectos* ó de beneficencia. El principio de causalidad es la base de la

teología natural; entre todas las pruebas que se han dado de la existencia de Dios ninguna puede impresionar más á los espíritus rectos que las señales evidentes de sabiduría, de bondad y de poder que brillan en el mundo; prueba que tiene además la ventaja de ganar en fuerza á medida que hace mayores progresos el conocimiento humano. Las cuestiones capitales de la teología racional son el concierto de la presciencia divina con la libertad humana y el de su providencia con la existencia del mal. Respecto de la primera es falso el argumento del fatalismo, que infiere de la previsión á la necesidad; el modo de existencia de una cosa no se modifica más por ser prevista que por ser recordada; y respecto del segundo, en lugar de hacer hipótesis para resolverlo, vale más confesar nuestra ignorancia. Dios no da cuenta á los hombres de los motivos de su conducta; el deber de éstos es el de obedecer sus mandamientos; su derecho no alcanza á pedirle explicaciones. La escuela escocesa aplica, como se ve, el método de observación baconiano (limitado por los sensualistas á sólo la observación exterior) lo mismo al cuerpo que al espíritu; pero sobre la experiencia admite los principios de la razón comunes á todos los hombres, mientras que Descartes se apoya en la razón individual. Es, por consiguiente, la filosofía escocesa una protesta del sano sentido

común contra la semi-reflexión de los sistemas exclusivos; pero dejando fuera de la filosofía el examen de estos mismos principios puede llegar á engendrar á lo sumo una fe racional, pero nunca constituir una verdadera ciencia.

Pocas peripecias ofrece la vida de Tomás Reid, consagrada enteramente á la ciencia. Nacido en Strachan (Escocia) en 1710, de una familia de ministros presbiterianos por parte de padre, y de astrónomos, médicos y matemáticos por la de madre, se hizo notar en sus primeros estudios más que por su talento por su modestia y aplicacion, prediciendo su maestro que sería un hombre de *sólido y sano juicio*. Tuvo por maestro de filosofía á Jorge Turnbul, de la escuela de Shafterbury y de Hutcheson, que se proponía aplicar á la filosofía moral el método newtoniano. Nombrado pastor de una pequeña parroquia, vivía modestamente entregado á sus estudios y á sus deberes de familia, hasta que la publicación del *Tratado de la Naturaleza humana*, de Hume, decidió de su vocación filosófica. Llamado á ocupar la cátedra de esta asignatura en uno de los colegios de la Universidad de Aberdeen publicó sus *Indagaciones acerca del Entendimiento humano según los principios del sentido común*, que mereció los elogios del mismo Hume á quien combatía. Extendióse rápidamente su fama, y en 1764 la Universidad de Glascow le confirió la cátedra de Filosofía moral, vacante por la renuncia de Adam Smith, que desempeñó hasta 1780. En 1785 publicó sus *Ensayos sobre las facultades intelectuales*, en 1788 sus *Ensayos sobre las facultades activas*, falleciendo á los ochenta y seis años (1790), después de haber perdido á su mujer y á todos sus hijos, excepto una hija que le cuidó en su vejez.

El año antes de su muerte escribió su último tratado *Indagaciones fisiológicas sobre el movimiento muscular.* De probidad inflexible, y teniendo un dominio absoluto sobre sí mismo, su enseñanza brillaba más por la originalidad de sus ideas, la sencillez y la claridad de su estilo, que por el fuego de la elocuencia, de que se cuidaba tan poco, que llevaba siempre sus lecciones escritas. Reid confiesa que había seguido al principio el sistema de Berkeley, pero el escepticismo de Hume le abrió los ojos. La hipótesis de las ideas no explica nada. Si la idea es una substancia material ¿qué inconveniente hay en admitir que el espíritu comunique directamente con los cuerpos? Si es espiritual se está en el mismo caso; si es compuesta de las dos deja el problema enteramente por resolver. La teoría de las ideas implica además un círculo vicioso: para sabernos de la semejanza de la idea con su objeto es preciso sabernos antes del objeto. Creemos en la existencia de los objetos exteriores tan invenciblemente como en la nuestra: la percepción es, como la conciencia, un hecho primitivo. La idea de causa no es la de mera sucesión: quiero, obro; estos dos hechos se suceden, pero esta sucesión no es más que la condición exterior del acto; mi voluntad es la condición real, absoluta. Yo no soy una sensación ó un pensamiento, sino el que siente y el que piensa, y si no me es dado conocer la esencia del yo, mi creencia en el yo es invencible. Reid refuta también la teoría del juicio comparativo; lejos de que los juicios sean el resultado de la comparación de las ideas, y ésta la materia primera sobre que trabaja el entendimiento, las ideas son el resultado de un juicio natural y primitivo: antes de tener la idea abstracta de pensamiento, el hombre es reconocido como ser pensante. Reid, fiel al método de observación, observa contra Locke que en todo juicio hay además del elemento *à posteriori*, tomado de la

experiencia, otro *à priori* que no puede proceder de ella. Al lado de los principios empíricos, que como contingentes crecen en autoridad según es mayor el número de los hechos observados, hay otros cuya autoridad es siempre la misma, que no pueden nacer de la experiencia porque la regulan y dominan, ni de la reflexión porque ésta no contiene más que los datos empíricos. ¿Qué sería del hombre si necesitase esperar á la experiencia para conducirse, no ya en los primeros años, sino durante todo el curso de la vida? Tan ajena como es á las cuestiones religiosas y políticas la vida de Reid, tan mezclada se encuentra con ellas la de Price, polemista infatigable. Ricardo Price (n. en 1723, m. en 1791), natural de Tynton (Gales), recibió una sólida instrucción, dedicándose con entusiasmo al estudio de las matemáticas, de la filosofía y de la teología. Nombrado ministro disidente, sostuvo con su amigo Priestley la doctrina de los unitarios, al mismo tiempo que publicaba multitud de artículos sobre política y administración. Habiendo defendido la causa de los Estados Unidos, el Congreso americano le invitó á que se estableciera en aquel país. Lord Shelvurne le hizo su secretario particular y Pitt le consultó y se dice que tomó de él en parte los planes de su reforma financiera. Partidario de la revolución francesa, y defensor de la libertad civil y religiosa, mantuvo en su primera obra, *Review oj the principal questions and difficulties in moral*, y en su polémica contra Priestley, la libertad moral en filosofía; pero sobre todo es notable su impugnación al sentido moral de Hutcheson. Conviene con éste en que la idea del bien no puede confundirse con las del placer ó el interés; conviene todavía en que es una idea simple; pero Hutcheson ha confundido la idea del bien con el sentimiento que la acompaña. Un sentimiento no puede ser nunca obligatorio; no debemos obrar bien porque nos produzca un

placer, aunque sea desinteresado; las prescripciones de la moral son absolutas: además, todo sentimiento es relativo al sujeto que lo siente; si el bien fuera un sentimiento sería relativo como las sensaciones del tacto ó del olfato. La universalidad y la necesidad de las ideas morales nos manifiestan que no son producto de la sensibilidad, sino vistas de la razón. Propagador de las doctrinas escocesas fué el gran poeta Santiago Beattie, nacido en 1735 en Lawrencekork (Escocia), que después de haber estudiado en la Universidad de Aberdeen fué sucesivamente maestro de escuela en Fordoun, profesor de Gramática en Aberdeen, y por último de Lógica y Moral en el colegio Marechal, muriendo de la melancolía que le produjo la pérdida de sus dos hijos en 1803. Más notable como literato que como filósofo, aunque escribió sobre todas las partes de esta ciencia combatiendo en su *Ensayo sobre la naturaleza y la inmutabilidad de la verdad en oposición á los sofistas y á los escépticos* á Berkeley, á Descartes y á Hume, difícilmente puede encontrarse en sus escritos una idea verdaderamente original. Santiago Oswald, también escocés, que vivió en la segunda mitad del siglo XVIII, en su *Llamamiento al sentido común en favor de la Religión* defiende las tesis escocesas, sosteniendo que no se demuestran los principios; ellos son, por el contrario, los que sirven para demostrar; nada puede prevalecer contra el sentido común; la evidencia es, no se discute: para creer en la existencia de Dios basta mirar en derredor, *Cœli enarrant gloriam Dei;* para creer en la moralidad del género humano basta interrogar á la conciencia. Pero el filósofo más notable de la escuela escocesa, después de Reid, es Dugal Stewald: nacido en 1753, reemplazó á su padre en la cátedra de Matemáticas de Edimburgo, de donde se trasladó á la de Filosofía moral en 1785, muriendo en

1828. Sus obras principales son los *Elementos de la Filosofía del espíritu humano* y la *Filosofía de las facultades intelectuales y morales del hombre.* Escribió además *Indagaciones de Filosofía moral* y *Consideraciones generales sobre los progresos de la metafísica, de la moral, de la política, desde el renacimiento de las letras hasta nuestros días.* Discípulo de Reid, desenvuelve y exagera su sentido, siendo en él más manifiesta la tendencia de esta escuela á reducir la filosofía á la ciencia del espíritu humano y ésta á una especie de historia natural de los fenómenos. Observador ingenioso, distingue, además de las cualidades primarias y secundarias de la materia, otras á que llama propiedades matemáticas (la extensión y la forma), que el *Yo* pone directamente como no siéndolas él mismo por lo que llenan los caracteres de inmediatividad y exterioridad; pero su trabajo predilecto, que tanto ha influido é influye en la filosofía posterior inglesa, es su teoría de la asociación de las ideas. Estudiando las leyes de esta asociación, las divide en leyes naturales de la asociación y leyes á que obedece cuando las ideas están bajo el imperio de nuestra voluntad. Entre las primeras coloca las de semejanza, analogía, contrariedad, contigüidad (en tiempo ó en lugar), y las que nacen de la coincidencia fortuita de los sonidos de palabras diferentes. Las de la segunda clase son las de causa y efecto, medio y fin, premisas y conclusión. La voluntad tiene que someterse á estas leyes; el poder del hombre en este punto consiste principalmente en fijar bajo el ojo de la conciencia una de las ideas que se producen espontáneamente en el espíritu y concentrar en ella toda la atención. En el sueño se suceden todas las ideas lo mismo que en la vela, la diferencia consiste en la ausencia en el segundo de la voluntad. De tres maneras la asociación de las ideas puede extraviarnos: primero, haciéndonos confundir cosas diferentes; segundo, haciéndo-

nos hacer falsas aplicaciones del principio de inducción; tercero, ligando en nuestro espíritu opiniones erróneas con verdades ciertas. Dugal Stewald analiza además la influencia de la asociación de las ideas sobre el juicio estético, señalando algunas de las causas que producen la corrupción del gusto literario, esforzándose en explicarse por ella la belleza, como también su influjo sobre los juicios morales; pero sin confundir como Adam Smith, á quien sigue en esta parte, el principio racional del deber con el interés ó el sentimiento.

Reacción en Fraucia contra el sensualismo materialista del siglo XVIII.—Las consecuencias inmorales é irreligiosas del sistema sensualista produjeron en Francia una doble protesta. Aceptando y extremando unos el punto de vista lógico de la escuela dominante renegaron de toda filosofía y hasta de la razón por exaltar la revelación y la fe, fundando el sensualismo religioso de la *escuela teológica,* y añadiendo otros un elemento activo al pasivo de la sensación prepararon la introducción de las doctrinas escocesas, de que no tardó en pasarse al eclecticismo de Cousin.

No todos los espíritus en Francia se habían dejado arrastrar por las corrientes del siglo. Sin hablar de Montesquieu, sentimentalista en cuya definición de la ley es imposible no reconocer que admitía principios racionales; ni de Rousseau, espíritu paradójico, pero á quien no puede negarse por lo menos sentimiento es-

piritualista; sin rebasar la esfera estricta de la filosofía, Luis de Pouilly (1691), en su *Teoría de los sentimientos agradables,* sin salir de los métodos de observación, fué el primero que concibió la idea de aplicar el método baconiano al estudio de los fenómenos psicológicos. Pedro Moreau de Maupertuis (1698), presidente perpetuo de la Academia de Berlín y notable por su expedición á la Laponia para comprobar la hipótesis newtoniana del aplastamiento de los polos, se inclina al sistema de Berkeley y combate al ateísmo y al panteísmo, por lo que de él decía Voltaire que había muerto entre dos capuchinos: el mismo Luis Jacourt (1704), amigo de todos los *espíritus fuertes,* y colaborador de la *Enciclopedia,* profesaba el espiritualismo leibniciano, siendo de notar entre estos pensadores, más ó menos independientes, La Large (1709), más conocido por el abate de Lignat, sacerdote del Oratorio, que en sus *Elementos de Metafísica* y en sus *Cartas á un materialista* dirige la observación al interior, admitiendo la percepción interior de la coexistencia de nuestro cuerpo: su discípulo Blas Monestrier (1717), que aunque se presenta como partidario de la experiencia se inclina á las soluciónes cartesianas, y Luis Claudio de Saint Martin (1743), *el filósofo desconocido,* que siendo todavía alumno de la escuela normal se atrevió á mantener contra Garat, su maestro, la diferencia entre sentir y conocer, defendiendo la proposición de Rousseau de que el lenguaje ha debido ser muy necesario para la invención del lenguaje, y que después tradujo y comentó las obras de Jacobo Bœme y escribió otras en sentido místico, mereciendo ser llamado por el conde De Maistre el más elegante de los teósofos modernos. En tanto en literatura el *romanticismo* de Mad. Staël y de Chateaubriad, opuesto al pseudo-clasicismo de la revolución, hacía resaltar con las galas del estilo las bellezas del cristianismo y de la Edad media, dando á

conocer también la primera algo del movimiento filosófico que se iniciaba en Alemania, y preparando de este modo en la esfera de la inteligencia y del sentimiento la restauración política cuya expresión en filosofía es la escuela teológica.

Fundador de la escuela teológica fué el conde De Maistre, que en sus *Veladas de San Petersburgo* y en su *Examen de la Filosofía de Bacón* denuesta al padre de la Filosofía moderna y sus secuaces, como causantes del ateísmo y del materialismo del siglo último, y con estilo nervioso y aterrador intenta justificar el gobierno temporal de la Providencia, afirmando que en esta tierra todos padecen lo mismo, el justo que el injusto (aunque menos el primero que el segundo); pero que el justo no padece como justo, sino como hombre, á consecuencia del pecado original, del que es posible redimirse por la oración y la satisfacción propia y la ajena. Perturbada la razón por el pecado ama el error con amor invencible, del que no es posible libertarnos sino por la sumisión á las verdades reveladas. El vizconde de Bonald, partiendo de que *el hombre piensa su palabra antes de hablar, ó más bien de parlar su pensamiento,* enseña que el hombre no ha inventado el lenguaje, sino que le ha sido revelado por Dios, como históricamente consta en el Génesis al decirnos que Dios había hablado con

nuestros primeros padres. Pero con esta lengua les fueron comunicadas las ideas, á las que no hubieran podido llegar sin las palabras que las expresan ó á lo más hubieran quedado en su mente como los objetos materiales en obscura cueva. Pervertida esta revelación por el pecado, ha sido precisa la revelación de Jesucristo y la interpretación de la Iglesia. Tres ideas capitales expresan la relación del orden en todos los seres: las de *causa, medio* y *efecto.* Así el orden general del mundo subsiste en la relación de Dios, del Mediador y de la Criatura; el orden político y social en la de príncipe, ministros y súbditos, y el doméstico en el del marido, la mujer y los hijos. Lamennais avanza á afirmar que el individuo humano es incapaz de llegar por sí á la verdad, porque los sentidos y la evidencia le engañan de continuo, por lo que no puede tener certeza ni de su existencia ni de las primeras verdades: así que atendiendo á la razón debería dudar de todo; pero una propensión invencible de nuestra naturaleza nos obliga á creer. Esta fe invencible ni puede ni debe probarse, es un hecho; su regla es el sentido común ó la autoridad humana, que puede formularse así: debe tenerse por cierto aquello que es de sentido común; por falso lo que éste reprueba, y será una cosa dudosa, probable é improbable, según que obtenga mayor ó menor nú-

mero de votos. La razón individual sólo en la general alcanza la certeza, sólo por ésta puede probarse la existencia de Dios, que da la certidumbre á las otras verdades: el método filosófico que parte de la razón individual es semejante al de los herejes y sólo conduce al escepticismo. Siguiendo la misma vía, Bautain acaba por asentar que la razón humana, tanto la general como la individual, es falible por naturaleza, y de consiguiente incapaz de conocer con certeza el principio ni las ideas fundamentales; así que por sus fuerzas propias no puede demostrar ni la existencia de Dios, ni la espiritualidad, ni la inmortalidad del alma. El único fundamento de la certeza metafísica es la revelación divina que se contiene en la Escritura, conservada y revelada por la Iglesia.

La escuela teológica, llamada así por ser la filosofía comunmente enseñada en los seminarios, opone la fe á la razón, y la fe colectiva á la individual, viendo en todos los sistemas que se apoyan en la conciencia una última consecuencia del protestantismo. Colocada en la pendiente de negar la razón individual, llega lógicamente á negar la colectiva, acabando por dejar sin fundamento á la fe, *preparándose así á ambas una ruina muy lamentable.* Los pasos que sigue en este camino están señalados por los nombres de De Maistre, Bonald, Lamennais y Bautain. El conde José de Maistre nació en Chambery en 1753: educado cuidadosamente por su familia, á los veinte años había terminado su carrera, al año siguiente entró en la magistratura

y á los cuatro fué nombrado senador. Obligado á expatriarse á consecuencia de la invasión francesa en 1800 fué llamado por el rey de Cerdeña, cuyo Estado había quedado reducido á esta isla, para encargarle la regencia de la gran cancillería del reino, y tres años después de la embajada de San Petersburgo, donde permaneció hasta 1817, muriendo á los sesenta y ocho años. Se ha dicho con verdad que la filosofía de De Maistre es un reflejo fiel de sus pasiones políticas; pero justo es añadir que este panegirista del verdugo se estremecía cada vez que tenía que pronunciar una sentencia de muerte, y que este fanático defensor de la cólera divina practicaba la caridad. Además de las obras que antes hemos citado escribió un *Ensayo sobre el principio generador de las Constituciones políticas*, *El Papa*, *Consideraciones sobre la Francia*, y otras en que aplica sus principios á las ciencias sociales. *La soberanía y el castigo son*—según él—*los dos polos sobre los que Dios hace girar nuestra tierra*, lo que defiende con argumentos tan atrevidos como la ciencia prodigiosa de las generaciones antidiluvianas, que se prueba por la magnitud del castigo y que le lleva á un grosero antropomorfismo en que no es difícil descubrir la hilaza sensualista. «Cuanto Dios—dice—nos parezca más injusto y más terrible, mayor cuidado debemos poner en obedecerlo, pues que no podemos salir de sus Estados; no sólo obedecerlo, sino amarlo, puesto que si es preciso servirlo, ¿no vale más servirlo con amor que sin él?» Más marcado es todavía el fondo sensualista de la doctrina de Luis Gabriel, vizconde de Bonald, nacido en 1753 en Monna (departamento de Aveyron), y no se explican menos sus opiniones filosóficas por las políticas. Emigrado en 1701, después de haber servido algún tiempo en el ejército de Condé, permaneció expatriado hasta que la consagración de Napoleón le decidió á volver á Francia, donde su re-

putación literaria y el favor de sus amigos le hicieron consejero ordinario de la Universidad. La restauración le hizo primero diputado, después par de Francia; pero habiéndose negado en 1830 á prestar juramento al gobierno de Luis Felipe se retiró á su país, donde murió en 1840. Sus obras, *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social, Legislación primitiva, Del Divorcio,* son más políticas que filosóficas, y se comprende todo el partido que ha podido sacar de su teoría para apoyarlas, si no es que ha sido inventada para eso; pero no lo es menos que hace del hombre algo parecido á la estatua de Condillac, apesar de que decía justamente de la filosofía empírica «que carece de consuelo para el justo que sufre y no tiene freno que oponer al poderoso en su prosperidad.» De la doctrina de Bonald es deducción lógica la de Felicidad de Lamennais, nacido en 1780. En 1817 dió á luz su *Ensayo sobre la indiferencia en materias de religión,* y en 1820 un segundo tomo de esta obra, en que por primera vez expuso su criterio de certeza. Recibido por muchos con aplauso, y por no pocos impugnado, lo defendió en sus *Defensa del Ensayo* y *De la Religión,* y más tarde, inclinándose á las ideas liberales, ó más bien á las socialistas, en el periódico *El Porvenir,* que *nació con la libertad y murió con ella,* y por fin en su *Esquisse d'une philosophie,* llegando á afirmar que todas las cuestiones, aun las que se refieren á las verdades sobrenaturales, sólo pueden ser decididas por la autoridad del género humano, siendo condenado por la encíclica de Gregorio XVI á todos los prelados de la Iglesia (1834). De Bautain, jefe de la escuela que después se ha llamado tradicionalista, en el folleto titulado *De la enseñanza de la Filosofía en Francia en el siglo XIX* (1833), impugna el sistema de Condillac, la escuela escocesa, el eclecticismo y á Lamennais, en lo que se refiere á la razón universal, conviniendo con él

en lo que á la individual toca. Después de una gran polémica fueron condenadas por el concilio de Amiens y por la Sagrada Congregación del Índice las proposiciones del autor, que por deprimir demasiado á la razón minaba los cimientos de la fe, habiendo obedecido aquél á la censura. Digna de notarse es la coincidencia entre las doctrinas tradicionalistas y algunas positivistas contemporáneas acerca de la incapacidad de la razón para el conocimiento de las verdades fundamentales que unas y otras relegan al dominio de la fe.

En la esfera propia de la filosofía, y sin apartarse por completo de las doctrinas sensualistas, Laromiguière ensancha la esfera sensible de análoga manera que los predecesores de la Escuela escocesa, admitiendo al lado del sentimiento sensación el sentimiento de nuestras facultades, el sentimiento relación y el sentimiento moral, añadiendo además á esta capacidad pasiva la actividad origen de nuestras facultades. En sentido semejante escribió Thurot, y resultado de este movimiento fué el sistema de Maine de Birán, primero condillarista, después reconocedor de un principio activo en el hombre, antes que Laromiguière, que da base á su psicología con su teoría del *esfuerzo*. Poniendo el origen del conocimiento en la voluntad, condición al par de las percepciones sensibles y de las nociones intelectuales, pero que ni crea las ideas ni los objetos, comprende que sólo elevándose á la

concepción de Dios es como se puede alcanzar lo que hay de absoluto en la existencia. Pero la voluntad no obedece siempre á la inteligencia, para obrar el bien no basta conocerlo. De aquí su teoría de las cuatro vidas: *la vida animal,* sometida á las afecciones del placer y del dolor, á que corresponden movimientos instintivos desprovistos de todo elemento intelectual y determinados por las necesidades orgánicas; *la vida humana,* que comienza con el movimiento voluntario, siendo la personalidad su carácter distintivo, y *la vida del espíritu,* en que el yo no lucha con la animalidad ya subyugada, sino que se vuelve á la fuente de la luz y de la fuerza, identificándose tanto como es posible con Dios por el *amor.* Así para Maine de Birán «el hombre es el intermediario entre Dios y la naturaleza. Tiende á Dios por su espíritu y á la naturaleza por sus sentidos. Puede identificarse con ésta dejando absorber en ella su yo, su personalidad y su libertad, abandonándose á todos los apetitos, á todos los impulsos de la carne; puede también hasta cierto punto identificarse con Dios dejando absorber en él su personalidad por el ejercicio de una facultad superior. De donde resulta que en el grado mayor de abatimiento, como en el más alto punto de elevación, se enlaza á dos estados del alma en que ésta pierde igualmente su personalidad, en el uno para

perderse en Dios, en el otro para anonadarse en la criatura.»

Pedro Laromiguière nació hacia 1756 en la antigua provincia de Romergue. La revolución francesa le arrancó de la Congregación de los doctrinarios, y apostatando de su estado sacerdotal se ligó con Sieyes, que le nombró uno de los magistrados encargados por la Constitución para velar por los intereses de la democracia; pero disgustado de los humos despóticos del primer cónsul renunció al destino y continuó entregado á sus estudios, hasta que, cuando bajo el Imperio se fundó la Universidad de Francia, le nombraron profesor de Filosofía de la Facultad de Letras. Allí enseñó los cursos de 1811 y 1812. Suprimida por la Restauración la Academia de Ciencias morales y políticas, á que desde antes de haber sido nombrado catedrático pertenecía, cesó de pertenecer al Instituto, hasta que, restablecida por Guizot, volvió á ocupar su plaza, en la que, rodeado de las simpatías de sus compañeros, muchos discípulos suyos, le alcanzó la muerte en 1837. Su obra principal son sus *Lecciones de Filosofía*. Según ella, dos son los atributos que la experiencia descubre en nuestra alma: la Actividad y la Sensibilidad. La primera y la fundamental de las facultades intelectuales es la atención, de que proceden la comparación y el raciocinio. La voluntad comprende otras tres: el deseo, la preferencia y la libertad. La sensibilidad cuatro especies de sentimiento: sentimiento sensación, sentimiento de la acción de nuestras facultades, sentimiento relación y sentimiento moral. En ellos tienen su origen las cuatro especies de nuestras ideas; pero su causa en la atención, en la comparación y el raciocinio. Thurot (1768), natural de Isodoum y famoso helenista, después de darse á conocer como traduc-

tor de muchas obras filosóficas griegas, publicó también algunas originales, siendo la más notable la intitulada *Del Entendimiento y de la Razón*. En la primera parte divide los hechos psicológicos en conocimiento, ciencia y voluntad, reconociendo al lado de la sensación la percepción y el principio de causalidad; la voluntad de generalizar las percepciones, valiéndose de los signos del lenguaje como instrumento, constituye la ciencia. En ella reconoce también, al tratar de la voluntad, además de los sentimientos, que divide en personales y simpáticos, una facultad particular de percepción moral, que juzga del mérito y del demérito de las acciones. En la segunda parte, que trata de la razón, explica las reglas de la lógica y los métodos para el descubrimiento de la verdad, dando la preferencia al inductivo. Mayor originalidad que los anteriores, hasta el punto de habérsele creído por algunos un filósofo sin precedente, muestra en lo que constituye su sistema propio Francisco Gothier Maine de Birán, nacido en Bergerac en 1766, cuya vida es juntamente la historia de las revoluciones de la época y la de su pensamiento. Guardia de corps de Luis XVI, sólo le salvaron de los furores de la revolución su vida solitaria y la modicidad de su fortuna. En esta época, según propia confesión, «pasó de la frivolidad á la filosofía.» Diputado en el Consejo de los Quinientos, de que fué expulsado por sus aficiones realistas, más adelante subprefecto de Bergerat, formó parte en 1813 de la Comisión que por primera vez se atrevió á hacer una oposición manifierta á la voluntad del Emperador. Diputado bajo la Restauración, y sin participar de las ilusiones de los ultras, fué siempre defensor constante de los derechos de la Corona, muriendo en 1824 después de una breve enfermedad. En su primera obra *Sobre la influencia de los signos* aparece condillarista puro; siendo, según él, este filósofo el que destruyó los

delirios que se decoraban con el pomposo nombre de Metafísica. En su *Influencia del hábito* llega á reconocer que el hombre pasivo en la sensación es activo en las percepciones, lo que no impide que los filósofos partidarios de la escuela ideológica le concedieran el premio. En otra Memoria, también premiada por el Instituto, titulada *Descomposición del pensamiento*, aparece más clara, como dice Mr. Cousín, «la reintegración del principio activo,» que bautizó con el nombre de *esfuerzo*. Por último, en su *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sus relaciones con el estudio de la naturaleza* sistematiza ya este pensamiento. Los objetos exteriores producen impresiones diferentes sobre el sér vivo, que encierran un sentimiento vago de pena ó de placer, pero que no suministran ningún elemento de persuasión: el hombre *vivit, et est vitæ nescius ipse suæ*. El *Yo* es la condición de la inteligencia, pues que nada puede ser conocido sin que el sujeto que conoce se distinga del objeto: el Yo es, pues, la condición de la humanidad añadida á la vida animal. Mas ¿cómo se manifiesta el Yo á la conciencia? Como voluntad, como *esfuerzo*. Yo no soy sino en tanto que hago: *el esfuerzo es, pues, el hecho primitivo del sentido íntimo*. El Yo, que no es más que la voluntad manifestándose á sí misma, es la causa de la inteligencia y de la moralidad. El hombre en tanto que hombre es doble, *simplex in vitalitate est duplex in humanitate*; todo lo variable y relativo pertenece á la afección; todo lo que es absoluto, todo lo que dura tanto como subsiste la persona pertenece al esfuerzo; todo lo libre á lo moral, todo lo necesario á lo físico. De aquí cuatro estados: el *afectivo* (vida animal), el *sensitivo (conscium sui)*, el *perceptivo* (el Yo obrando para conocer lo exterior) y el *reflexivo* (conciencia clara del hecho primitivo en que el Yo se separa de los hechos á que concurre). Este análisis psico-

lógico le obliga á pasar de la Psicología á la Metafísica, pareciéndole que el *Ensayo sobre los fundamentos de la Psicología* era una exposición insuficiente de los hechos de la naturaleza humana, y se puso á escribir sus *Nuevos ensayos de Antropología,* de que hemos dado antes una ligera idea y que quedaron sin que pudiera darles la última mano, pues que le sorprendió la muerte en 1824, habiendo concluido una vida que comenzó por admirar á Condillac, ocupada en la lectura de la *Biblia* y de la *Imitación de Cristo.* Camino análogo al de Maine de Birán recorrió, aunque sin llegar hasta su término, José María de Gerando, natural de León (1772) é intendente que fué en 1812 por los franceses en el principado de Cataluña. Obligado á expatriarse por la revolución, vuelto á su patria en 1796 se alistó en el ejército de Italia y se dió á conocer por una Memoria sobre los signos y el arte de pensar, escrita en sentido condillarista y presentada á la Academia de Ciencias, que le discernió el premio. Mas ya en otra Memoria sobre la *Generación de los conocimientos humanos* se aparta de esta escuela en reconocer que es la conciencia, con exclusión del sentimiento, el origen de las ideas de substancia, unidad, identidad, etc. En fin, en su grande obra *Historia comparada de los sistemas de Filosofía respecto á los principios de los conocimientos humanos,* si bien da preferencia á la experiencia, y con tan estrecho criterio juzga á los sistemas antiguos, concluye por repudiar el principio exclusivo de Condillac, haciendo una marcada distinción entre la sensibilidad y la actividad del alma. También combatieron el sensualismo exclusivo Premontal, Bergier, Prevost, Massias, Bernard, Virey, Keratry, Droz y otros muchos, preparando el campo para la introducción de las doctrinas escocesas.

El introductor en Francia de la Filosofía esco-

cesa fué Royer Collard, fundador de lo que se ha llamado doctrinarismo francés. Condillarista al principio, la casualidad le hizo encontrar en un puesto de libros la obra de Tomás Reid, que dió á conocer en los dos años que estuvo al frente de la cátedra de Historia de la Filosofía, aunque limitando sus explicaciones á la teoría de la percepción externa. «Si el alma—decía—es una colección de sensaciones, la primera ó es sentida ó nó; si no es sentida no es nada, y si es sentida hay un yo que la siente, una substancia á que afecta la sensación.» Los sentidos nos hacen conocer las cualidades de los cuerpos; el entendimiento puro nos suministra el principio de inducción, el principio de causalidad, las nociones de substancia, de espacio y de tiempo. El principio de causalidad no puede ser más que un prejuicio, un razonamiento, una generalización de la experiencia, ó un principio racional evidente por sí mismo Si es un prejuicio debemos desecharlo; si es la conclusión de un razonamiento, ¿cuáles son las premisas?; si es una generalización de la experiencia sería general, pero no absoluto, necesario y universal; no puede provenir de la experiencia exterior, que no nos da más que una sucesión de fenómenos; ni de la interior, que nos revela una causa paticular, no una cosa universal ni necesaria. La sustancia no es una colección de cua-

lidades. Porque ¿en qué consiste esta colección? ¿En estar las cualidades en el mismo lugar? Pero este lugar, ó es una cualidad que hay que añadir á las otras, ó una substancia. ¿En el yo que las reune? El yo era, pues, antes de la primera sensación; es, pues, otra cosa que una colección de sensaciones. El espacio ni es el orden de las coexistencias, como decía Leibnitz, ni un atributo de Dios, cómo pensaba Clarke. Es distinto del cuerpo y de Dios y de mí, porque si no sería inseparable de estos conceptos; tiene, pues, una existencia propia. La noción del tiempo no viene tampoco de la de la sucesión porque la supone, ni de la del movimiento que implica la de duración. Ignoramos lo que son el espacio y el tiempo; pero son independientes de nuestro pensamiento y de los objetos que pueden hacerse desaparecer sin que ellos desaparezcan. Son infinitos, no indefinidos; lo indefinido puede tener límites, de lo infinito afirmamos que no los tiene. Causa, substancia, espacio, tiempo, son, pues, nociones racionales que no provienen de la experiencia.

Pedro Pablo Royer Collard representa esa amistad no siempre conveniente que subordina á la política la filosofía. Nació en 1763 en Metiercelín y recibió una sólida y severa educación, dirigida por su madre, celosa jansenista, á quien su esposo, que conocía sus virtudes, había dicho: «Gobernaréis la casa, dirigiréis

la educación de nuestros hijos y cuidaréis de darles ocupación. Yo sólo os pido uno para que sea un labrador conmigo;» deseo que sin embargo no se cumplió, pues el varón que se destinaba á la agricultura llegó á brillar en la Medicina como su hermano en la Jurisprudencia. De opiniones liberales, pero moderadas, fué proscripto, y no debió la salvación de su vida más que á la entereza de su madre y al respeto que inspiraba en el país. Diputado más adelante en el Consejo de los Quinientos, no quiso tomar parte en las intrigas monárquicas que por entonces se tramaban, y sin embargo, creyéndole monárquico el partido contrario, hizo anular su elección. «¡Cuántos han sido perseguidos por una opinión que no tenían y que la persecución les ha dado!» ha dicho nuestro filósofo, y él mismo pudo presentarse como ejemplo, pues por entonces sostuvo correspondencia con los monarcas emigrados, á quienes aconsejaba sin embargo esperar la ocasión sin perturbar al país. Casado al advenimiento del Imperio, vigiló con exquisito cuidado la educación de sus hijas, que no quería se pareciesen á las demás del siglo XVIII: les hacía dar una clase á niñas pobres, no para que formaran su corazón, sino para que adornaran su inteligencia. «Es preciso—decía—inspirar á las clases pobres la mayor elevación moral y la mayor sencillez de costumbres.» Él mismo llevaba una vida sencilla y hasta ascética, privándose de todo género de comodidades y no permitiéndose otro lujo que el de los libros, la caridad y el exterior que le imponían las funciones públicas. Tal era el hombre que por el paso de Mr. Pastorel al Senado fué nombrado decano y catedrático de Historia de la Filosofía moderna en la Facultad de Letras de París. En su primer curso se limitó á traducir y comentar á Reid; en el segundo le presentó ya tal como se lo había asimilado su poderosa inteligencia. La Restauración en 1814 le sacó

de su cátedra para confiarle la Dirección de Imprenta. Lanzado en la política, tuvo que luchar con las exigencias del partido de los emigrados. Creyendo halagarlo le ofrecieron una ejecutoria de nobleza. «Decid al ministro—contestó—que mi adhesión es tal, que puedo olvidar esa impertinencia.» En la segunda Restauración luchó *porque el gobierno fuera de la nación y no de un partido.* Con este sentido defendió contra los ultramontanos la instrucción láica. «La Universidad—decía —no es más que el gobierno aplicado á la dirección universal de la instrucción pública.... La instrucción y la educación pública pertenecen al Estado.... Para destruir esta máxima es preciso probar que la instrucción pública, y con ella las doctrinas religiosas, filosóficas y políticas, que son su alma, están fuera de los intereses generales de la sociedad, si están en el comercio como las necesidades privadas, si pertenecen á la industria como la fabricación de telas ó acaso que forman el patrimonio independiente de algun poder particular que tuviera el privilegio de dar leyes al poder público.... La Universidad tiene el monopolio de la educación, como los tribunales el monopolio de la justicia ó el ejército el de la fuerza pública.» Después de haber luchado con la misma elocuencia contra la ley del sacrilegio, riñó su última batalla en favor de la libertad de imprenta, pronunciando estas palabras memorables: «El pensamiento íntimo de esta ley es que se obró con ligereza en el gran día de la creación al dejar al hombre libre é inteligente en medio del universo. Una sabiduría viene ahora á reparar esta falta de la Providencia, á restringir su liberalidad imprudente y volver á la humanidad, así sabiamente mutilada, á la feliz inocencia de los brutos.» Defensor del partido liberal dentro de la Restauración, fué elegido diputado por siete departamentos á la par, y la Academia francesa le abrió sus puertas. Pero en vano apo-

yó al Ministerio Martignat; triunfaron los retrógrados y tras ellos vino la revolución de Julio. Royer Collard la vió con extrema repugnancia. «Las revoluciones—decía—venden caras las ventajas que prometen.» Aunque no se retiró inmediatamente de la política, porque detrás de ella presentía la revolución social, y estimaba que la cuestión del orden y del desorden, del bien y del mal, de la libertad y de la servidumbre están por cima de todas las dinastías y de todos los gobiernos, no tardó en abandonarla y á poco en prepararse para la muerte, «aprendiendo poco á poco á separarse de todas las cosas,» siendo las últimas palabras que dirigió á su familia: «Lo único que hay sólido en el mundo son las ideas religiosas; no las abandonéis jamás, y si las abandonáis, volved.»

Pretende sintetizar todo este movimiento, con más el que por entonces se estaba verificando en Alemania, el eclecticismo de Cousín, que durante muchos años, y hasta nuestros mismos días, ha sido en Francia la filosofía oficial. Distingue Cousín en el espíritu tres facultades: la libertad, la razón y la sensibilidad. La libertad es el principio y la esencia de la personalidad del yo. La razón debe ser considerada en sus leyes y en su autoridad. Las leyes de la razón, ó sean las fundamentales del conocimiento, son dos: la de causalidad y la de substancia, que no son más que dos aspectos de una misma, puesto que la substancia es la causa existiendo, y la causa la substancia obrando; respecto á su autoridad, la razón es autónoma y absoluta, no

pertenece exclusivamente á ningún individuo aunque obliga á todos; la razón, es, pues, impersonal. La sensibilidad es la facultad mediante la que conocemos los objetos exteriores. Mas las impresiones que recibimos por los sentidos suponen una causa que obra y obrando nos impresione; luego debemos conocer los objetos exteriores como fuerzas activas, y la naturaleza es la hermana del hombre, activa, viviente, animada. La substancia es aquello que nada supone fuera de sí para existir, ó el sér en sí y por sí subsistente. Mas lo que nada supone fuera de sí para existir es lo absoluto y lo infinito. Dos absolutos ó infinitos son imposibles; no hay, pues, más que una substancia, y substancia y sér son sinónimos. Dios es el Sér absoluto *(Ego sum qui sum)* y necesario, luego los modos de Dios son necesarios, los modos de Dios son sus ideas. Dios, como infinito y uno, tiene, pues, la idea de unidad y la de infinitud; pero necesariamente conoce que tiene esta idea; se distingue, pues, como cognoscente y conocido, luego tiene la idea de dualidad; la dualidad envuelve variedad y finitud, tiene, pues, la idea de lo vario y lo finito. Pero como la variedad y la unidad están unidas en Dios, éste tiene también la idea de relación de la unidad á la variedad de lo infinito á lo finito. «El Dios de la conciencia no es un Dios abstracto, un

rey solitario relegado más allá de la creación sobre el trono desierto de una eternidad silenciosa y de una existencia solitaria que se parece á la nada misma, es un Dios verdadero y real, uno y muchos, eternidad y tiempo, espacio y número, esencia y vida, indivisibilidad y totalidad, principio, fin y medio en la cima del sér y en su más humilde grado, infinito y finito todo junto, triple en fin, es decir, á la vez Dios, naturaleza y humanidad.» La creación es la manifestación de Dios; pero Dios se manifiesta tal cual es en sí, luego el mundo es necesariamente uno, vario, y la unión de lo uno y de lo vario *uni-verso*. Así, en Astronomía, la ley de atracción representa la idea de unidad y de infinitud, la de expansión la de variedad y finitud, y la relación de la atracción á la expansión la de la unidad á la variedad, de lo infinito á lo finito. Del mismo modo, en Geografía, el Occéano, las grandes montañas, los desiertos representan la unidad y lo infinito; los mares interiores, los valles y collados lo vario y finito, y la unión de unos á otros la relación. La misma ley se manifiesta en la vida y en la naturaleza de la humanidad. La primera civilización, la civilización inmóvil del Oriente, representa la unidad y lo infinito; la civilización clásica lo vario y lo finito; la civilización moderna la conjunción de lo finito y lo infinito. Los pueblos en

la humanidad viven bajo el orden despótico, monarquías absolutas (unidad); luégo en una libertad anárquica, democracias (variedad); más tarde bajo gobiernos que concilían el orden con la libertad, monarquías mixtas ó parlamentarias, que expresan la unión de la variedad y la unidad. Á éstas corresponden también las tres facultades del hombre individual: la razón, cuyo carácter es la universalidad y la absolutividad; la sensibilidad, cuyo carácter es la variedad y la finitud, y la libertad, cuyo oficio es conciliar la razón con la sensibilidad. En la sensibilidad se contienen: el egoísmo (fuerza de concentración), la simpatía (fuerza de expansión), y la unión de una y otra; en la razón la espontaneidad, que percibe los objetos total ó sintéticamente; la reflexión, que los percibe parcial ó analíticamente, y la unión de una á otra. La razón humana no es distinta de la razón divina, siendo sólo humana en cuanto se manifiesta en el hombre, fenómeno de Dios. Discípulo de Cousín fué Joufroy, aunque inclinándose decididamente al lado de la escuela escocesa, preconizando la observación y la inducción: la primera, aplicada mediante los sentidos á los objetos de la naturaleza, da origen á las ciencias físicas; la segunda á nosotros mismos mediante la conciencia, á las ciencias psicológicas y morales. La Psicologia, base y fundamento de las demás cien-

cias, tiene un objeto real, que es el alma que nos abre el mundo moral, el cual ofrece, como el físico, materia continua de investigación, lo que demostró prácticamente con su análisis de la idea del bien en sus *Prolegómenos del Derecho natural* y el de la idea de lo bello en su *Curso de Estética*. Censuraba, sin embargo, á los filósofos escoceses haber desdeñado las altas cuestiones de la metafísica y de la ontología, haber creído que el espíritu humano está en posesión de la verdad absoluta y no haber dado en la filosofía ninguna parte á lo que él llamaba grande é irremediable escepticismo. Otros muchos discípulos de Cousín expusieron sus doctrinas y las aplicaron á todos los órdenes de la vida, como también continuaron los trabajos de historia de la Filosofía, que es uno de los mayores beneficios que esta escuela, por su carácter, pudo hacer é hizo á la cultura francesa. Por entonces aparecieron también en Francia los sistemas socialistas de Saint Simón, que, partiendo del panteísmo *Dios es todo lo que es*, proclama que su sistema viene á completar el cristianismo, como éste hizo con el mosaísmo, restituyendo el derecho de la carne, emancipando la mujer, esclava bajo la ley mosáica y en tutela bajo la cristiana, y á proporcionar la felicidad en la vida presente; de Pedro Leroux, que predica ser el destino del hombre comunicar con

sus semejantes y con el universo, cuyos medios de comunicación son la familia, la patria y la propiedad, á la que se oponen el despotismo en estas tres esferas, único mal del hombre y verdadero pecado original. Dios no está fuera del mundo, ni el mundo fuera de Dios; la tierra no está fuera del cielo, ni el cielo fuera de la tierra, sino que lo que es y no se ve es Dios, el cielo, y lo que es y se ve el mundo y la tierra. El individuo humano no existe por sí, sino en la humanidad. La humanidad nunca muere, pero se modifica en sus individuos; éstos también sufren modificaciones, y perfeccionándose cada vez más, continúan su vida en la humanidad. Adam es un mito que representa no un hombre, sino la humanidad, que es esencialmente ahora lo que fué hace seis mil años, que ni ha tenido principio ni tendrá fin. Carlos Fourrier admite la existencia de tres principios: Dios principio activo, la materia pasivo, las formas matemáticas neutro, que mutuamente se compenetran. La voluntad divina se manifiesta por la atracción universal, que en el hombre toma la forma de pasiones. Las pasiones provienen de Dios, y por consiguiente son buenas, el mal está en su compresión; los vicios son abortos de pasiones. Por el contrario, tanto más perfecta será la sociedad humana, y el hombre tanto más perfecto, cuanto más libremente se

satisfagan. Del libre uso de las pasiones nace el sentimiento religioso, que no es sino la combinación de todas, como el blanco la unión de todos los colores, consistiendo la verdadera felicidad en tener muchas pasiones y muchos medios para satisfacerlas. Esto pide una nueva constitución social, que con arreglo á estas ideas se componía de grupos, series y falanges, reunidas en una especie de conventos industriales, falansterios.

El eclecticismo de Mr. Cousín no es una síntesis, sino una componenda entre el experimentalismo psicológico de la escuela escocesa y el idealismo racionalista alemán. Entre la conciencia dirigida á lo determinado, que confunde el hecho con el fenómeno, y la razón dirigida al sér, que no acierta á discernir enteramente de su idea, cabía un acomodamiento electivo, cuyos moldes no podían ser sino las formas vacías del entendimiento, equilibrio personal é insostenible tan fácil á inclinarse al sensualismo reflexivo como á un racionalismo idealista y cuyo punto medio es un desarrollo más amplio, pero más externo, del espiritualismo abstracto cartesiano. Víctor Cousín (n. 1691), que rehabilitó, si no inventó, el nombre de eclecticismo, había sido en su juventud condillarista; una lección que oyó á Laromiguière le hizo concebir dudas, y con este motivo asistió á la cátedra de Royer Collard. Á la retirada de éste de la enseñanza dirigió á aquella juventud, en quien su breve paso por la cátedra había despertado el ansia de saber, abriendo ante sus ojos nuevos horizontes, Cousín, elocuente, erudito, metódico y de una claridad y una actividad verdaderamente francesas. En pugna con la Francia del siglo XVIII, resu-

citó el espiritualismo del XVII; pero no se limitó á esto, da á conocer Platón, Jenofanes, Proclo, Abelardo, Descartes, Leibnitz y Maine de Birán, contribuye á la cultura histórica con sus *Fragmentos Filosóficos* y con su traducción de la *Historia de la Filosofía* de Tennemán, expone y juzga el sistema de Locke, da á conocer los sistemas filosóficos de la India, y llamando á juicio á todas las escuelas, quiere sacar de ellas aquella *perennis philosophia,* que cada cual expresa á su manera. Inclinado á la escuela de Reid, que modifica sin embargo, alzando la proscripción á que aquélla había condenado á la metafísica, según él la observación de los hechos no excluye las concepciones puras de la razón, sin las cuales es imposible toda ciencia. Su viaje á Alemania en 1818, sus relaciones con Schelling y su visita á Hegel, que le produjo tan honda impresión que al volver á Francia exclamaba, *he visto á un filósofo,* hicieron cambiar de rumbo sus aficiones; dedicó dos cursos á exponer con admirable claridad las *Críticas de Kant,* y modificó su sistema en un sentido ontológico y racionalista, si bien amoldando las profundas concepciones de aquellos maestros á su superficial eclecticismo, por lo que decía Hegel, que «Cousín le había robado algunos peces; pero que los había ahogado en su salsa.» Enlazando Cousín la causa de la filosofía con la de la libertad, llegó á conseguir que con la revolución de 1830 el eclecticismo se sentara en el trono, fuera el alma de lo que se llamó en política partido doctrinario, y dominara todos los centros científicos, sobre todo desde que su fundador fué llamado al Ministerio (1840), ejerciendo también una influencia decisiva en nuestra patria. No permaneció, sin embargo, Cousín tampoco fijo en sus inclinaciones alemanas. En el prólogo *De lo verdadero, lo bello y lo bueno* escribe: «Nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera es el espiritualismo, esa filosofía tan sabia

como generosa que comienza con Sócrates y Platón, que el Evangelio ha derramado en el mundo, que Descartes ha dado á conocer bajo las severas formas del genio moderno, que ha sido una de las glorias de la patria en el siglo XVII, que ha perecido con la grandeza nacional en el siglo XVIII, y que en principios del presente ha rehabilitado Mr. Royer Collard en la enseñanza pública, mientras que Mr. de Chateaubriand, Mad. Staël y Mr. de Quatremere de Quincy la infiltraban en la literatura y en las artes.... Ella enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, la obligación moral, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad, y más allá de los límites de este mundo prueba la existencia de un Dios, autor y tipo de la humanidad, que después de haberla hecho evidentemente para un fin bueno, no la abandonara en el desenvolvimiento misterioso de su destino. Ella sostiene el sentimiento religioso, favorece las verdaderas artes, la poesía digna de este nombre, la gran literatura; es el apoyo del derecho, rechaza igualmente la demagogia y la tiranía, enseña á todos los hombres á respetarse y amarse y conduce poco á poco á las sociedades humanas á la verdadera república, á ese sueño de todas las almas generosas que en nuestros días en Europa sólo puede realizar la monarquía constitucional.» En medio de todas estas variaciones, Cousín permaneció fiel á la conducta que se propuso cuando escribía en 1829: «La filosofía no tiene hoy que hacer más que una de estas tres cosas: ó abdicar, renunciar á su independencia, someterse á la antigua autoridad, volver á la Edad media, ó continuar moviéndose en el círculo de sistemas gastados que se destruyen mutuamente, ó, en fin, tomar lo que hay de verdadero en cada sistema y componer una filosofía superior á todos los sistemas, que los gobierne á todos dominándolos, que no sea

esta ó aquella filosofía, sino la filosofía misma en su esencia y en su unidad;» sólo que esta filosofía definitiva sólo presenta de propio los tres principios de unidad, variedad, y unión de la variedad á la unidad, concebidas como formas vacías capaces de recibir todo género de materiales. Transacción parecida á la política de la mejor república, nació y murió con ella. Lo que no morirá de Cousín son sus trabajos históricos, á los que tanto se adaptaba la índole de su sistema, debiendo añadir á los ya citados su *Curso de Historia de la Filosofia* y sus *Nuevos fragmentos filosóficos.* Menos erudito y menos brillante, pero de más espíritu filosófico, fué su discípulo Teodoro Jouffroy. Nació en 1696 en la aldea de Pontets; educado primero por un tío suyo, profesor y sacerdote, después en la Escuela Normal, donde tuvo ocasión de oir una conferencia de Mr. Cousín, sus dudas y la necesidad de creer le llevaron á la filosofía (en su primera edad pensó dedicarse á la literatura). Alumno repetidor en la Escuela Normal, y catedrático en el colegio Borbón en 1817, las disposiciones sobre enseñanza en los colegios le hicieron abandonar su cátedra en 1820, y dos años después, habiendo la contra-revolución cerrado la Escuela Normal, abrió en su casa cursos privados, y por una parte publicaba la traduccion de las *Esquisses de philosophie morale* de Dugal Steward, con un prefacio sobre la distinción de los hechos sensibles y los hechos de conciencia, y emprendió la traducción de las obras completas de Reid, y por otra combatía el tradicionalismo representado por el barón de Eckstein. Restablecida la Escuela Normal con el nombre de Escuela preparatoria, por el Ministerio Martignat, Jonffroy explicó, como suplente de Mr. Milón, la historia de la filosofía antigua; pero á Jouffroy, espíritu concentrado, tanto por las necesidades de su inteligencia como por la debilidad de cuerpo, y menos preocupado de edi-

ficar pronto (llamaba *facedores* á los que trabajaban de prisa) que sólidamente, le interesaban menos los estudios históricos que los psicológicos: así que, tomando por pretexto la explicación del *Primer Alcibiades*, expuso su teoría de las facultades del alma. La revolución de 1830 le hizo adjunto de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna, cuyo titular era Royer Collard, y con esta ocasión explicó un curso de Derecho natural, que contiene la última forma de la filosofía, no sólo en lo que toca al derecho y la moral, sino también en lo que respecta á la psicología y la teodicea. Catedrático de literatura y filosofía griega en la Facultad de Letras á la muerte de Mr. Thurot, que Jouffroy, según su costumbre, cambió en un curso de filosofía griega y latina, y académico de ciencias morales, con cuyo motivo publicó sus *Melanges philosophiques*, en las que son de notar un artículo sobre el sueño y una lección sobre el destino humano, y diputado desde 1831, el exceso de trabajo y el estado de su salud le obligaron á hacer un viaje á Italia, donde en medio de sufrimientos físicos y de desavenencias con su editor publicó la traducción de Reid, con un prólogo en que se preocupa ya de la duda de Kant, comprendiendo la imposibilidad de saber si nuestras facultades están hechas para el conocimiento de la verdad, si con otras facultades no conoceríamos las cosas de otro modo y si la verdad humana difiere ó nó de la divina, pensando al principio que el momento en que esta duda embargara todos los espíritus sería el determinado por Dios para el fin del mundo, porque el hombre no sabría ya qué hacer sobre la tierra. Más tarde pensó que esta terrible duda no podía ser curada en la otra vida y que Dios mismo en el cielo podría hacerse las mismas objeciones acerca de su propia razón. En 1838 Jouffroy sucedió á Laromiguière en la plaza de bibliotecario de la Universidad y en la cátedra de Filo-

sofía, que no pudo desempeñar personalmente más que poco tiempo. Nombrado por Mr. Cousín consejero real de Instrucción pública, dimitió el cargo á los dos años. Tampoco fué muy feliz en el desempeño del de representante de la Cámara. Desconocedor de lo que se ha llamado política de partido, se maravillaba de la rapidez con que se votaban leyes de que no había podido enterarse; sólo dos veces se hizo notar en la tribuna: una para salvar al Ministerio, que vacilaba, con un excelente discurso, otra en 1840 para señalar la diferencia del nuevo Ministerio al anterior; pero con sorpresa suya fué abandonado de la mayoría y del Ministerio mismo. Este contratiempo precipitó su muerte, que le arrebató á la ciencia todavía joven, en 1842. En sus últimos días se negó á toda compañía, hasta la de la luz, viviendo concentrado en su pensamiento. Damirón, su compañero y amigo, publicó después de su muerte su *Curso de Estética* y las *Nouveaux melanges philosophiques*, que contiene artículos interesantes para el conocimiento de la filosofía y la historia misma del pensamiento de su autor. Damirón contribuyó también á la propagación del eclecticismo con su *Ensayo de historia de la Filosofía en Francia en el siglo XIX* y su *Curso de Filosofía*, siguiéndose una multitud de publicaciones importantes en todos los ramos, pero principalmente en los históricos morales y estéticos, de que son buena muestra el *Deber*, de Julio Simón, la Memoria sobre los principios fundamentales de lo bello, de Levecque, los principios fundamentales de la Moral y la Pluralidad de las existencias del Alma, de Pezzani, bien que inclinándose unos, como éste, al racionalismo, mientras que otros, como Servant Beaubeais, apenas si se distinguen de los sensualistas, y concluyendo, como empezaron, en lucha con los que niegan la autoridad de la razón, con Caro, bien que en estas luchas con el positivismo más sean de alabar

la elocuencia y el buen sentido que la profundidad de pensamiento. Sectas más bien político-religiosas que sistemas filosóficos son lo que se comprende bajo el nombre común de socialistas; así el de Saint Simón se apellida *Iglesia* y también *Familia sansimoniana;* pero si por esta razón debemos tratarlos aquí ligeramente, no es posible prescindir en absoluto de ellos por los elementos filosóficos que encierran, en parte recibidos de los sistemas reinantes, en parte opuestos á ellos. Enrique, conde de Saint Simón (n. 1760, m. 1825), en sus numerosas obras *(Lettre d'un habitant de Genève à ses contemporains—Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle—Reorganisation de la societé européenne—Opinions littéraires, philosophiques et industrielles—Nouveau christianisme)* predica como un nuevo cristianismo la inmanencia de Dios en la naturaleza, la negación del pecado original y la aparición del hombre en un estado imperfectísimo, del que se va y se irá purificando hasta la divinización de la especie, pero que exige como medio la desaparición de toda distinción de nacimiento y de fortuna, para que á cada cual se trate según su capacidad, y á cada capacidad según sus obras. A este fin creó una especie de jerarquía sacerdotal constituida por apóstoles y discípulos, padres é hijos. Así creían introducir en la ciencia positiva el elemento religioso. No tardó esta secta, que contó muchos partidarios, y entre ellos discípulos de Cousín, en dividirse, sosteniendo unos las ideas religiosas y pensando otros que eran ya inútiles en el estado viril de la humanidad; habiendo quien, como Bazard, admitía el divorcio, y quien, como Enfantín, la comunidad de mujeres. De él procedió Pierre Leroux, que en su *Doctrina del progreso continuo* y en su libro *De la humanidad, de su principio y de su porvenir* llega á admitir una resurrección terrena. Carlos Fourrier (n. 1772, m. 1837), en su *Teoría de los cuatro movi-*

mientos, *Tratado de la asociación doméstico-agrícola*, *El nuevo mundo industrial y societario* y *La falsa industria*, ligando Dios al mundo como el principio activo se une al elemento pasivo (la materia) mediante la forma neutra en que se encuentran (relaciones matemáticas), piensa que la vida del mundo es de ochenta mil años, cuarenta mil que corresponden á la vida ascendente, siempre en progreso continuo, durante los que pasa de la infancia á la juventud y á la madurez, en la que ha de permanecer durante ocho mil años, después de los cuales comienza la edad decadente, que ha de llegar hasta la decrepitud durante otros cuarenta mil años. Después de este mundo se han de suceder otras diez y ocho creaciones, que se producirán por la conjunción de los flúidos austral y boreal. Dios ha creado diez y seis especies de hombres, nueve en el antiguo y siete en el nuevo mundo. Las almas humanas no perecen con el cuerpo, pero como no pueden vivir sin cuerpo transmigrarán á otros, ya en esta tierra, ya en diferentes astros. Aplicando este principio al orden social, cree haber encontrado en el desarrollo pasional la ley que liga á los seres humanos como la de atracción une á los cuerpos en el universo. Obrando cada cual según su propio estímulo satisface las necesidades de su naturaleza y provee á las de los demás estableciéndose en todas partes la armonía. Para esto es necesario el cambiar el vínculo estrecho y despótico de la familia en la comunidad social, las asociaciones egoístas fundadas en el interés individual, origen de todas las luchas, y el Estado cimentado en la fuerza en la libre concurrencia de todas las voluntades, en algo parecido al convento de la Edad media, pero que á diferencia de éste no se propone sólo los fines espirituales y ultramundanos, sino presentes y universales en el *falansterio*, especie de convento industrial que, ligado de región en región, acaba por abrazar la huma-

nidad entera. Discípulos de Fourrier fueron entre otros Justo Muirón *(Sobre nuestros procedimientos industriales—Nuevas transacciones sociales, religiosas y políticas de Virtomnius)* y Víctor Considerant *(Consideraciones sobre la arquitectónica—Destino social)*, variándose por otros socialistas, Ledru Rollín, Blanqui, Luis Blanc, etc., la fórmula de á cada uno según su capacidad, á cada capacidad según sus obras, en las de cada uno según su capacidad y cada uno según sus necesidades (fórmulas que produjeron el infeliz ensayo de los Talleres Nacionales), hasta llegar á la igualdad mecánica absoluta en el comunismo de Babeuf.

Filosofía alemana.—Idealismo trascendental.—Kant.—Sus Críticas.—Las consecuencias á que conducían, lo mismo el dogmatismo idealista que el empirismo escéptico, movieron á Kant á hacer una crítica profunda de las facultades humanas, que fueron para la filosofía moderna algo semejante á las enseñanzas de Sócrates para la filosofía griega. La cuestión entera de la Filosofía puede concretarse en estas tres preguntas: *¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?* La solución de la primera es el objeto de la *Crítica de la Razón pura;* la de la segunda la de la *Crítica de la Razón práctica,* y la tercera la de la *Crítica del Juicio.* En la primera Kant hace notar la diferencia que hay entre el conocimiento matemático y el filosófico; mientras en aquél la forma siempre es la misma y la materia cambia, en éste, siendo siempre su objeto inmuta-

ble, cambia continuamente la forma. Esto consiste, en su sentir, en que en las matemáticas se prescinde de la materia; constituyendo la ciencia el estudio de las formas puras de la cantidad, por igual procedimiento se llegaría á la misma exactitud en la filosofía. La critica de la razón pura debe, pues, proponerse como fin el estudio de las formas puras del conocimiento. Todos los juicios son ó *analíticos,* en los que el predicado está contenido en el sujeto, ó *sintéticos,* en los que el predicado no está contenido en el sujeto. Los juicios sintéticos son ó *à posteriori,* cuando la conveniencia entre el objeto y el sujeto nos es conocida por la experiencia, ó *à priori,* cuando esta conveniencia, por su carácter de universalidad, no puede provenir á la experimentación (por ejemplo, todo efecto tiene causa). No es difícil comprender que podemos formar legítimamente juicios analíticos y juicios sintéticos *à posteriori;* pero tenemos el mismo derecho á asociar dos ideas, de las cuales no es dada la una por la otra. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *à priori?* Para resolver este problema es necesario examinar las diversas fuentes del conocimiento. Éstas son: I. La sensibilidad, cuyo estudio constituye la Estética trascendental. La sensibilidad *(Sinnhchkeit)* recibe impresiones representantes de objetos que el alma ve, por lo que estas representa-

ciones, vistas por el alma, se llaman intuiciones *(Anschauungen)*. En ellas se distingue la materia (lo que depende del sentido) de la forma, las condiciones necesarias mediante las que se ligan y coordinan en unidad los datos sensibles hasta formar con ellos la representación del objeto. La inteligencia no puede conocer un objeto sensible sino puesto fuera de sí en el *espacio*, ó sucesivamente en el *tiempo*, ó en *el espacio y el tiempo juntamente*. Estas formas no pueden proceder de la experiencia exterior ni interior, pues que son la condición de toda experiencia, y mientras no es posible representarnos ningún objeto sino en el espacio y en el tiempo, podemos pensar el espacio y el tiempo sin objetos. Son, pues, las formas puras de la sensibilidad las condiciones subjetivas de nuestro conocimiento sensible. ¿Pero tienen valor fuera de mí? No lo sabemos; aunque no hubiera ni tiempo ni espacio en la naturaleza no dejaría de representarme los objetos naturales en el espacio y en el tiempo. Acaso estos objetos podrán ser en sí de una manera distinta de como me aparecen; pero á lo menos existe una relación subjetiva y formal entre las representaciones y las formas puras en que las colocamos, y esta relación es la que nos permite fundar sobre el tiempo y el espacio juicios sintéticos *á priori*, independientes de la experiencia. II. El En-

tendimiento *(Verstand)*, cuyo estudio constituye la Lógica trascendental. La sensibilidad, uniendo las diferentes impresiones de los sentidos mediante las formas puras del espacio y del tiempo, reduce aquéllas á la unidad de la representación del objeto. El entendimiento reune estos objetos para formar los conceptos *(begriff)*. Esta reunión se hace mediante el juicio, que tiene por materia los materiales ya elaborados de la sensibilidad; pero para descifrarlos se necesitan bases de clasificación, que son las formas puras del entendimiento ó las categorías (nombre que Kant tomó de Aristóteles). Examinando las diferencias de los juicios se puede, pues, formar una lista científica de las categorías. Pero los juicios se diferencian: primero, por la *cantidad* en universales, particulares é individuales; de aquí las categorías de *unidad, pluralidad* y *totalidad;* segundo, por la *cualidad* en afirmativos, negativos y limitativos ó indefinidos y las de *realidad, negación* y *limitación*. (Estas dos series de categorías se refieren á los objetos de la intuición, no tienen correlativas y pueden llamarse *mecánicas* ó *matemáticas*, siendo siempre la tercera la síntesis de las dos primeras.) Tercero, por la *relación* se distinguen en categóricos, hipotéticos y disyuntivos, de donde las categorías de *substancia y accidente, causalidad y dependencia* y *simultaneidad* (acción y reacción). Cuar-

to, por la modalidad en problemáticos, asertóricos y apodícticos, con las categorías de *posibilidad é imposibilidad, ser y no ser, necesidad y contingencia*. Estas dos últimas series de categorías se refieren á la existencia, tiene cada una su correlativa y pueden denominarse categorías *dinámicas*. Lo mismo que en las anteriores, la tercera es la síntesis de las otras dos, sin que por eso deje de ser tan fundamental como ellas en cuanto exige un acto particular del entendimiento. Estas formas puras de nuestro entendimiento no tienen más existencia objetiva que la de la sensibilidad; aunque más extensas están más separadas de las impresiones del objeto. Pero si no nos autorizan á concluir de la existencia de los objetos en sí, nos permiten por lo menos que concluyamos que nos parece realmente lo que son para nosotros.

III. La Razón *(Vernunft)*, cuyo estudio constituye la Dialéctica trascendental, nombre tomado de Platón, como también el de Ideas con que se designa á las categorías racionales. Así como el entendimiento funda la unidad de las intuiciones sensibles con el auxilio de las categorías, la razón con el auxilio de las ideas establece *à priori* la unidad de las nociones puras. Las categorías del entendimiento son, pues, la materia sobre que se ejercita la actividad de la razón; sus formas puras ó trascendentes son los principios ó ideas; su función

propia el razonamiento. El raciocinio puede ser de tres especies: categórico, fundado en el *principio de inherencia,* cuando la inteligencia llega á juicios en que el atributo se concibe como inherente al sujeto; por él la razón llega á la idea de un sujeto absoluto, de un sér absoluto, ya objetivo, *el Sér,* que es el objeto de la Ontología, ya subjetivo, *Yo,* que es el objeto de la Psicología; hipotético en la *idea absoluta de causa,* cuando el predicado pensamos que conviene al sujeto bajo alguna condición, lo que nos lleva á la idea de una causa absoluta, último principio de todo sér á *Dios,* que es el objeto de la teología racional, y por último disyuntivo, que bajo el *principio de comunicación ó de mutua dependencia* ó la idea de una absoluta totalidad ó al *mundo,* que es el objeto de la cosmología racional. Estas tres ideas son los elementos de toda metafísica, pero no tienen más que un valor regulativo, no objetivo, un valor trascendental ó subjetivo, no trascendente ú ontológico. La ontología es la ciencia de los *númenos,* del sér en sí; pero nosotros no conocemos más que los *fenómenos,* sus manifestaciones; la dialéctica trascendental es la ciencia de las apariencias. Las ideas están aun más lejanas que las categorías de la realidad objetiva, porque no tienen siquiera un fenómeno, una apariencia sensible que les corresponda. De aquí las anti-

tesis de la razón pura: el alma no puede ser comprendida ni como substancia ni como causa; el yo es una representación simple, vacía de todo contenido; el mundo no se explica mejor como substancia y causalidad que el *Yo*. La idea cosmológica de la totalidad absoluta de las apariencias no concierne más que á la exposición de los fenómenos, no á la de los números ó realidades. Dios es, como Platón decía, el ideal absoluto, condición necesaria de la posibilidad y de la existencia de los seres; todos proceden de él y le suponen como su común substratum; es el Sér Supremo, el sér absoluto, el sér de los seres, absolutamente simple, pues que subsiste por sí mismo; pero Dios queda para nosotros como el ideal trascendental. No conocemos la relación de un sér absoluto con otros seres, sino la relación de la idea suprema con las otras ideas, lo que nos deja en la completa incertidumbre acerca de la existencia del sér absoluto. Es absolutamente imposible demostrar que el universo es en sí infinito en el tiempo y en el espacio, que la substancia es simple, que el alma es inmortal, que existe una causalidad libre y un sér necesario, porque las proposiciones contrarias son igualmente posibles é igualmente demostrables. De la idea no puede concluirse á la existencia del sér; esto es un abuso del poder de la razón humana.

Así, pues, á la pregunta ¿de qué modo son posibles los juicios sintéticos *á priori?* contesta que estos juicios no pueden darnos una certeza apodíctica, luego la Metafísica es imposible. *Crítica de la Razón práctica.* Como la razón teórica se propone dilucidar la cuestión ¿qué puedo saber? la razón práctica debe resolver esta otra: ¿Qué debo obrar? En los principios de nuestra actividad se encuentran también dos móviles esencialmente distintos, aunque estrechamente unidos; uno material y físico, otro formal y trascendente El elemento material es todo lo que obra empíricamente en la sensibilidad y afecta patológicamente á la voluntad, busca el placer ó el bienestar *(philautia)*, cuya expresión más alta es la felicidad y es el ideal de la imaginación. El segundo móvil de la voluntad, fundado sobre la razón, es independiente de todo interés personal. Los móviles de la sensibilidad no se presentan nunca más que en forma de imperativos hipotéticos: obra si te produce placer, si te es útil, etc., no pueden ser el motivo absoluto de la voluntad. Una causa no lo es sino á condición de obrar por sí; si se supedita á influencias ajenas deja de ser causa para convertirse en instrumento: la causa supone, pues, la libertad; la libertad la inteligencia, y ésta que la causa halle en si misma su ley, el motivo de la obra, que la causa sea autóno-

ma. La ley de la voluntad será, pues: obra como causa de tu hecho, obra autónomamente, no admitas ningún elemento heterónomo; y como ésta es la ley de toda causa, podrá también formularse de este modo: «Obra de manera que el motivo de tu obra pueda convertirse en ley universal.» Esta ley moral no se presenta, como los móviles sensibles, en forma de imperativo hipotético, sino en la absoluta de *imperativo categórico:* no dice obra bajo tal ó cual condición, sino obra porque ésta es tu naturaleza; obra porque soy la ley que tienes necesidad de respetar. Sólo somos libres obedeciendo á esta ley, porque sólo sometiéndonos á ella somos causa. Ella se impone sólo por su propia majestad; basta que diga soy la ley, para que se reconozca el derecho que tiene á ser obedecida. «Dos cosas grandes—decía Kant—hay en el mundo: el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y el sentimiento del deber en nuestro corazón.» La existencia del principio absoluto de la moralidad implica tres postulados, es decir, tres verdades, cuya objetiva realidad no puede ser demostrada por la razón teorética, pero ciertas para la razón práctica: Primero, *la libertad.* El principio de moralidad nos manda hacer el bien por el bien, pero si el hombre no fuera libre no podría determinar sus acciones sino por el principio extrínseco y sensual, no podría obrar en

razón del imperativo categórico. Segundo, *la inmortalidad del alma.* El principio moral ordena la armonía entre nuestras intenciones y la ley moral, entre nuestra voluntad y el bien, que es lo que se llama la santidad. El hombre, sujeto á las influencias del mundo sensible, no puede realizar este ideal en un momento dado; luego debe aproximarse continuamente á él por un progreso continuo é indefinido, el que supone la inmortalidad del alma. Tercero, *la existencia de Dios.* La virtud es el fin supremo del hombre, porque si este fin fuera la felicidad, la libertad sería inútil, con el instinto le bastaría; pero nos es imposible no concebir una armonía entre la felicidad y la virtud como consecuencia y como principio. Pero esta armonía no puede ser establecida por el hombre; la moralidad procede de nosotros mismos, en cuanto seres racionales y libres; la dicha depende de la naturaleza exterior, en cuanto fuente del placer. La causa, pues, de esta armonía no puede encontrarse ni en la naturaleza, que no encierra la moralidad, ni en la ley moral, que no contiene otro placer que el austero de oponernos al placer, sino en una causa superior independiente de la naturaleza, que quiera y pueda producirla, en un sér dotado de infinita inteligencia y libertad, en Dios. Así, pues, la libertad humana, la inmortalidad del alma y la

existencia de Dios, que la razón especulativa no había podido establecer, son postulados rigurosos de la razón práctica, que los acepta como una *necesidad moral* que entraña la certeza moral de su objetividad. Con arreglo á estos principios establece la moralidad como el criterio que le sirve para apreciar las religiones positivas. El derecho se refiere á los actos independientemente de la intención; los deberes jurídicos se distinguen de los morales en que son externamente obligatorios, y se les denomina *perfectos* pórque pueden ser exigidos: los segundos proceden de la intención y no sufren coacción externa; por eso se les denomina *imperfectos*. La idea del derecho lleva, pues, consigo la idea de fuerza; el Estado es la institución social, que mediante ella hace reinar la justicia; es una comunidad de hombres que viven bajo leyes jurídicas. Pero para que exista esta comunidad es preciso que la libertad de acción de cada uno pueda coexistir con la libertad de todos; puede, pues, definirse el derecho: «*el conjunto de condiciones bajo las cuales puede la libertad exterior de cada uno coexistir con la libertad de todos,*» y una acción será justa cuando hecha por todos no ataca la libertad de ninguno. *Crítica del Juicio.* La razón teorética y la práctica tienen principios opuestos: la ley de la primera es la necesidad, la de la segunda la libertad. Estas

leyes permanecerían siempre separadas si el hombre no tuviera la facultad de juzgar, que aplica la ley de la libertad á la naturaleza mediante el principio de la consecuencia de los medios con el fin. Esta consecuencia puede ser de dos maneras: ó se considera la consecuencia de los medios con el fin en las formas de las cosas de modo que produzca el placer, y entonces es lo que se llama *juicio estético,* ó se considera esta consecuencia en una relación meramente lógica, sin tener para nada en cuenta el placer, sino tan sólo el conocimiento, y es el *juicio teolológico*. Lo bello puede ser considerado bajo cuatro puntos de vista, que juntos nos dan una definición general: 1.º *Lo bello es el objeto de una satisfacción desligada de todo interés.* (De este modo el juicio estético se diferencia de los juicios lógicos, que hacen relación sólo al conocimiento, y se distingue la satisfacción que le acompaña de la de lo agradable, lo útil y de lo bueno) 2.º *Lo bello es lo que agrada generalmente sin concepto.* (El principio de los juicios del gusto es la libre concordancia de la imaginación y el entendimiento con la satisfacción que determina; y como esta satisfacción, independiente de todo concepto, es también independiente de toda sensación, debe ser universal.) 3.º *La belleza es la forma de la finalidad de un objeto en tanto que es percibida sin representa-*

ción de fin. (Cuando se juzga una cosa bella se reconoce en la disposición de sus partes una cierta conveniencia, que se considera independiente de toda finalidad.) 4.° *Lo bello es lo que es reconocido sin concepto como el objeto de una satisfacción necesaria.* (La satisfacción que produce lo bello, aunque no descanse sobre ningún concepto, es universal, y por consiguiente necesaria.) *Lo bello* es, pues, *la conciencia del poder reducir fácilmente la gran variedad de las cosas que la imaginación representa á un concepto del entendimiento* y *también el sentido de la conveniencia de estas facultades entre sí, que siendo el sentido de nuestra potencia lleva consigo la satisfacción.* Kant distingue la belleza propia del juicio estético, que denomina *belleza vaga,* de la que es objeto, juntamente de juicios estéticos y lógicos (según los que la hallamos conforme á tal ó cual doctrina, que es en lo que consiste la *perfección),* á la que Kant denomina *belleza adherente.* El juicio de lo sublime tiene de común con el de lo bello el no ser ni un juicio de conocimiento ni un juicio de sensación; pero el primero supone el acuerdo de la imaginación y el entendimiento libremente puestos en juego por la contemplación de una forma determinada; el de lo sublime el desacuerdo de la imaginación y la razón ejerciéndose libremente por la contemplación de una for-

ma indeterminada ó sea *la conciencia de la impotencia de la imaginación para comprender las ideas presentadas por la razón, sentido de desconveniencia que de una parte nos produce la* TRISTEZA, *que nos advierte de nuestra debilidad, y de otra parte nos* EXALTA, *pues que por la razón nos sentimos superiores á las cosas sensibles*. El sublime puede ser *matemático,* que consiste en la extensión, y *dinámico,* que consiste en el *poder*. El sublime puramente estético se diferencia del sublime lógico ó moral, aunque los dos tienen un mismo origen, la conciencia de una facultad y destino superiores, en que en los unos esta conciencia implica la idea de obligación y en el otro no es más que un juego, aunque un juego serio del espíritu. La *Crítica del Juicio teolológico* comprende la teoría de la naturaleza, que aplica el principio de las causas finales ó sea la relación de los medios al fin, no á las formas, sino á la constitución de la naturaleza de las cosas, no pensando que éstas tienen sólo una finalidad subjetiva, que están hechas expresamente para agradarnos, sino que tienen una finalidad en sí, una finalidad objetiva: no son, pues, juicios estéticos, sino lógicos. Kant distingue en la naturaleza dos especies de finalidad: si consideramos cada producción en sí misma podemos suponer que la naturaleza ha tenido por fin esta producción (finalidad *interior);* si la con-

sideramos en relación con otras podemos suponerla como un medio respecto de otras cosas que miramos como fines de la naturaleza (finalidad *relativa)*. Desde que admitimos la primera hay que admitir la segunda, pues si la naturaleza se ha propuesto como fin la existencia de un sér, hay que suponer que ha dispuesto la existencia de las otras cosas, de modo que este sér puede existir. Kant piensa que el concepto de finalidad interior es idéntico al de organización. En los seres orgánicos no hay órgano que no sirva para un fin, ni podemos explicarnos el órgano sino atendiendo al destino total del sér de que forma parte. «No se puede rechazar el principio teolológico más que el principio universal de la física; nada sucede por acaso; porque así como sin este último no habría en general experiencia posible, sin el primero no habría hilo conductor para la observación de un género de objetos naturales una vez concebidos teolológicamente bajo el concepto de los fines de la naturaleza.» Pero esta conducta no es más que una manera necesaria que tenemos de pensar por analogía con nuestra propia causalidad la producción de los seres organizados, que no podemos explicarnos por el mero mecanismo de la naturaleza; no es más que un principio regulador que extendemos en seguida de la naturaleza orgánica á

la naturaleza entera. «En la naturaleza nada se hace en vano, todo sirve para algo,» y que aplicamos en defecto de la explicación mecánica. La distinción entre la finalidad y el mecanismo es como la de lo real y lo posible, como la del querer y el deber, una distinción relativa aunque necesaria al espíritu humano: en una inteligencia como la que atribuimos á Dios los dos principios se confundirían en uno, que para nosotros es inaccesible. El principio teolológico, obligándonos á concebir la naturaleza como un vasto sistema de fines, nos obliga á suponer un fin último incondicional y absoluto, que no puede darnos la consideración del mundo físico y que Kant encuentra en la idea del soberano bien, objeto de la razón práctica, que lleva como corolario á la prueba moral de la existencia de Dios.

La filosofía de Leibnitz, que con los discípulos de Wolf había tomado un cierto tinte escolástico, aunque ya se empezaba á desacreditar, imperaba todavía en las universidades alemanas: en la corte, bien conocidas son las relaciones que ligaron á Voltaire con el gran Federico y la protección que éste dispensó á Mapertuis; pero el espíritu del pueblo era igualmente refractario á los *espíritus fuertes* que á la regularidad mecánica en que el pseudo-clasicismo quería encerrar á la literatura. Contra entrambas imposiciones protestó el genio alemán en poesía con la *Mesiada* de Klopstock, en filosofía con las *Críticas* de Kant. La vida de Ma-

nuel Kant es la de un hombre que consagró modestamente su larga vida á las meditaciones de la ciencia y á la práctica de la virtud. Nació en 1724 en Kœnisberg, cuya ciudad natal, como Sócrates, no abandonó nunca, de una familia modestísima (su padre era guarnicionero), pero de la que decía con entusiasmo que nada en ella había visto ni oído que contradijera á la más estrecha moralidad. Huérfano de madre á los trece años, y de padre á los veintidós, fué recogido por un tío suyo, maestro zapatero, que le costeó los estudios en el colegio Federico, en donde tuvo por condiscípulo al filólogo Runkenio, que más adelante se quejaba en una de sus cartas de que hubiera abandonado por otros estudios los lingüísticos para los que era tan de provecho. Á los veintiseis años entró en la Universidad, donde descubrió su aptitud para los estudios físicos, matemáticos y filosóficcs. Terminada su carrera literaria no quiso ser más gravoso á su tío y entró de preceptor en varias casas particulares, sin cesar en tan penosa ocupación de acrecentar el caudal de sus conocimientos. Para obtener el título de maestro en artes y adquirir el derecho de enseñar como *privatim docentem* escribió varias disertaciones, y el primer año de su enseñanza publicó su *Historia natural y teoría general del cielo* ó *Ensayo sobre la constitución y origen mecánico del universo según los principios de Newton*, sin nombre de autor y dedicada á Federico II, en que adelantaba ideas notables por su atrevimiento, que tuvo después la satisfacción de ver confirmadas por Lambert; y fundado en la ley de excentricidad de los planetas afirmaba *à priori* la existencia del que después fué descubierto por Herschel y que hoy conocemos con el nombre de Urano. Kant no obtuvo el título de profesor ordinario hasta los cuarenta y seis años. Durante este intervalo explicó cursos de casi todas las ciencias, tomando por textos, á Wolf en las matemáticas, á Everhard para la

física, á Baumeister, y después á Meyer, para la lógica, y á Baumgartem para la metafísica y la moral, publicando multitud de escritos, entre los que son de notar para nuestro fin los titulados *Falsa sutileza de las cuatro figuras silogísticas*, *Ensayo que tiene por objeto introducir en la filosofía la noción de las cantidades negativas*, *Indagaciones sobre la evidencia de los principios de la teología natural y la moral*, Memoria que obtuvo el *accésit* de la Academia de Berlín (el premio fué dado á Mendelssohn), *Ensayo sobre las enfermedades del espíritu*, *Observaciones sobre los sentimientos de lo bello y de lo sublime*, hechas con tal delicadeza en lo que se refiere á su relación con la mujer, que no serían acaso los que menos le valieron el sobrenombre con que entonces se le conoció de *el bello filósofo de Kœnisberg*. Cuando tomó posesión de su cátedra, Kant meditaba ya su reforma filosófica, de la que algunas ideas se vislumbran en *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, disertación que presentó para ser admitido en la Facultad; pero la *Crítica de la Razón pura* no apareció sino once años después, cuando su autor contaba ya cincuenta y siete años. Él mismo nos dice que la lectura de los libros de Hume le había hecho despertar del sueño dogmático en que yacía. Tenía, pues, que descubrir el vicio del dogmatismo del siglo XVII y el del empirismo del siglo XVIII, que según Kant consiste en haberse entregado los filósofos idealistas á especulaciones que están fuera del alcance del entendimiento humano, y el no haber distinguido bien los segundos los elementos de que se compone dicho conocimiento: bajo un aspecto era continuar la crítica con que había comenzado la Edad moderna, aunque bajo una base más amplia y un rigor más sostenido; bajo otro era una propedéntica necesaria á toda Metafísica futura. Así las *Críticas* de Kant concluyen el segundo y abren el tercer período de la his-

toria de la Filosofía. Seis años después de la publicación de la *Crítica de la Razón pura* publicó una segunda edición de esta obra en que introduce substanciales variaciones y que va precedida de una introducción más extensa. No despertó al principio la *Crítica de la Razón pura* todo el interés á que su importancia la hacía acreedora, acaso por su forma severamente científica y acaso también por el uso frecuente de palabras derivadas del griego (necesario ó disculpable en quien manejaba una lengua poco cultivada para la filosofía), que hacía difícil su lectura. Con el fin, pues, de hacer más accesibles sus ideas publicó Kant sus *Prolegómenos para toda metafísica futura que quiera ser considerada como ciencia*, introducción y resumen á la par de la filosofía crítica. Mejor conocida la combatieron unos en nombre de la teología revelada, otros en el de la metafísica de Wolf, quién en nombre del empirismo, quién en el del sentimiento creyente, con acusaciones tan contradictorias, como que se la calificó de panteísta y de atea, de dogmática y de escéptica. Contra Jacobi, Mendelssohn, Everhard, Schlosser, etc., tuvo Kant, aunque poco aficionado á las polémicas, que publicar multitud de escritos, que con los que sirvieron de preparación á las grandes obras que completan su sistema, llenan el período de los diez y siete años que estuvo regentando su cátedra. Sus obras capitales, á más de las citadas, son la *Metafísica de la Naturaleza*, en la que á la idea de la solidez ó impenetrabilidad de la materia de que hacían los físicos la primera propiedad de la materia, sustituye la de la fuerza, preparando con esto la *Filosofía de la Naturaleza* de Schelling; la *Metafísica de las Costumbres*, que contiene los *Elementos metafísicos de la doctrina del derecho* y los *Elementos metafísicos de la doctrina de la virtud*; la *Crítica de la Religión en los límites de la Razón*, en que trata de dar á los dogmas,

á las narraciones y á las intuiciones del cristianismo un sentido moral, poniendo de este modo de acuerdo con la razón las creencias positivas, haciendo á la religión razonable. (Kant no niega la posibilidad de una revelación sobrenatural; pero revelada ó nó, la razón no puede admitir una religión sino cuando ésta está de acuerdo con sus decisiones.) La publicación de este libro fué lo único que turbó por un momento la tranquilidad inalterable de la vida de nuestro filósofo, y esto no al precio de una retractación, sino de una simple promesa para lo porvenir. Los escritos que acabamos de enumerar contienen lo que hay de positivo en la metafísica; pero la doctrina kantiana comprende también estudios experimentales acerca del hombre y la naturaleza: éstos se comprenden en la *Antropología bajo el punto de vista pragmático* y en la *Geografía Física,* publicada esta última después de la muerte de su autor. En torno de estos escritos mayores se agrupan los menores, entre los que sólo mencionaremos los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* que es respecto de la *Crítica de la Razón práctica* lo que los *Prolegómenos para toda Metafísica futura* habían sido respecto á la *Crítica de la Razón pura.* Á la *Metafísica de las costumbres* se refieren, entre otros: *Del principio del derecho natural propuesto por Hufeland;* sobre la locución proverbial *Eso puede ser justo en teoría, pero no tiene aplicación en la práctica; Del pretendido derecho de mentir por humanidad; Proyecto filosófico de un tratado de paz perpetua,* y un *Tratado de Pedagogía* publicado por Rink. Á la *Crítica de la Religión* se refieren *Orígenes de los hombres* y *Lucha de facultades.* Á las lecciones de *Geografía física* y la *Antropología práctica* muchos trataditos, de los que interesan más á nuestro objeto los siguientes: *Idea de una historia universal bajo el punto de vista cosmopolita, Determinación del concepto de raza humana, Del uso de los principios*

teolológicos, Crítica de la primera parte de las ideas de Herder sobre la filosofía de la historia de la humanidad, El fin de todas las cosas, Carta á Sommering sobre el órgano del alma. Sus discípulos publicaron además la *Lógica, Lecciones sobre la doctrina filosófica de la Religión y la Metafísica.* Lleno de años, de ciencia y de virtudes murió Kant en 1804, dejando tal nombre, que en su sepultura se puso por todo elogio: Á Manuel Kant, Kœnisberg. La filosofía crítica se extendió rápidamente por todas las universidades alemanas y aun se dió á conocer en toda Europa por la traducción latina que Fernando Born hizo de todas las obras de Kant, aplicándose también á la Historia de la Filosofía por Tennemann. Entre sus adversarios, además de Jacobi, de quien nos ocuparemos más adelante, son dignos de mención: Gottlob Schulze (n. en 1761, m. en 1833) combate en el *Ænesidemo* á Kant por inconsecuente, pues que conduciendo su crítica á la negación de toda metafísica positiva no se atreve á confesarlo, y á Reinhold, que había reunido al sujeto y al objeto en la representación, porque pudiendo existir representacines sin objeto y objetos sin representaciones, es preciso estar ciegos para negar la verdad de la percepción inmediata. Atacado á su vez por Fichte le respondió en su *Crítica de la Razón teorética,* sosteniendo la imposibilidad de toda ciencia que tenga por objeto los principios absolutos de las cosas y ser una tentativa quimérica toda crítica del conocimiento. Menos escéptico que *antidogmático,* como él mismo se llama, acabó por admitir los principios de Jacobi. Cristóbal Bardili (n. 1761, m. 1805), que censuró con extrema violencia á Kant, Fichte y Schelling, pensando que el principio supremo de toda filosofía es el principio de contradicción, de donde deduce primero que no hay más que verdades lógicas, y que todo lo que no implica contradicción es verdadero, siendo como

el punto que une Hume á Hegel. Entre los mismos kantianos se va notando la necesidad lógica del pensamiento que llevaba del filósofo de Kœnisberg á Fichte. Guillermo Krug (n. 1776, m. 1841), sucesor en la cátedra de Kant, en su *Filosofía Fundamental* afirma que no caben más que tres sistemas respecto del origen del conocimiento: el *realismo*, que pretende explicar las ideas por las cosas; el *idealismo*, que hace proceder la realidad de las ideas, productos ambos de una especulación *trascendente*, es decir, que excede los límites de la conciencia, y el *sintetismo trascendental*, que considera el saber y el sér, lo ideal y lo real, como primitivamente puestos y unidos, sin pretender deducir el uno del otro. Esta unidad es un hecho primitivo de la conciencia, en que descansa la conciencia misma; es, pues, imposible remontar más allá. Carlos Reinhold (n. 1758, m. 1823), que tantos servicios hizo á la nueva filosofía propagándola en sus *Cartas sobre la filosofía de Kant*, en su *Nueva teoría de la facultad representativa* cree hallar la síntesis del sujeto y del objeto del conocimiento en la representación, que es lo que en la conciencia es referido al sujeto y al objeto, y se distingue del uno y del otro. Él mismo reconoció la insuficiencia de su teoría á la aparición de Fichte. Más tarde quiso completar á éste con Jacobi, tratando de conciliar la autoridad de la razón con la fe positiva. Santiago Beck (n. 1771), enemigo del escepticismo de Schulze, que para él no es más que una especie de dogmatismo empírico, y partiendo del acto primitivo de la representación, no concede á lo inteligible (el *númeno* ó la cosa en sí) más que un valor puramente subjetivo. «Afirmo—dice—de la manera más absoluta que la existencia lo mismo que la no existencia de las cosas en sí no son absolutamente nada; pensando así que el espacio, el tiempo y las categorías no son más que las representaciones primitivas de nues-

tra inteligencia.» La síntesis primitiva, unida al *reconocimiento primitivo* (próximamente lo que Kant llamaba schematismo trascendental), produce la unidad objetiva sintética y original de los objetos, siendo con esto el precursor inmediato de Fichte.

Idealismo subjetivo —*Fichte.*—La intuición directa del objeto, que Kant creía inasequible, Fichte creyó encontrarla en el Yo. En su *Doctrina de la Ciencia (Wissenschafslehere)* observa que el valor de la ciencia depende de su principio, que ha de contener á la par la forma y la materia del conocimiento. Si en la teoría de la ciencia se encuentran otros principios que encierren algo de absoluto es preciso que tomen del principio soberano ya la materia, ya la forma; y en efecto, la ciencia fundamental descansa en tres principios: el primero soberanamente absoluto; el segundo absoluto solamente en cuanto á la forma, y el tercero sólo en cuanto á la materia. El principio como tal no puede demostrarse, pero puede descubrirse por la reflexión, guardando las leyes ordinarias de la lógica, que después de habernos servido para hacérnoslo presente hallarán en él su misma fórmula y fundamento. Ahora bien; si de un hecho cualquiera de la conciencia empírica quitamos todo lo que proviene de la experiencia nos quedará esta proposición, A=A, admitida por todos, y según la cual cada uno se

atribuye la facultad de poner algo de absoluto. En ella no se afirma ningún sujeto particular, digo solamente que si A es, es lo que es A; pero Yo juzgo, Yo pienso, y por esto mismo Yo me pongo. Tal proposición no subsiste más que en el Yo, supone en él algo de absolutamente idéntico, que puede expresarse por el juicio *Yo soy Yo*, porque antes de poner nada en el Yo es preciso que el Yo se ponga. Diciendo *Yo soy Yo*, el Yo se pone á sí mismo, y al ponerse se crea, es á la par causa y efecto. Este acto primitivo es la expresión de un todo acción *(tathandlung)*, de manera que el *Yo es porque se pone y se pone porque es;* ó de otro modo, el *Yo pone primitivamente su propio sér*. El segundo principio es la proposición contraria: si A=A, —A no es A; tan absoluta en su forma, la oposición, como la primera, de que procede en cuanto á forma y contenido, y que se transforma á la vez, y por el propio procedimiento, en: el *Yo* no es el *no-yo*, ó un *no-yo absoluto se opone al Yo absoluto*. Este segundo principio, por el que Yo reconoce á su lado algo tan absoluto como él, parece en contradicción con el primero; pero esta contradicción no es más que formal, siendo A y —A, Yo y no-yo, los mismos A y Yo con cambio de signo; es preciso para resolverla admitir un tercer principio absoluto, sólo en cuanto á la materia, á saber: A y

—A se dan en A, el Yo y el no-yo se ponen en mí y por mí, como limitándose recíprocamente, de modo que la realidad del uno destruye en parte la del otro; ó en otros términos: *Yo opongo un Yo divisible á un no-yo divisible dentro del Yo*. Esta proposición contiene otras dos: 1.ª El *Yo* se pone como determinado por el *no-yo*, ó el *no-yo* determina al *Yo*. 2.ª El *Yo* pone al *no-yo* como determinado por el *Yo*, ó el *Yo* determina el *no-yo*. La primera es el fundamento de la filosofía teorética. En tanto que absoluto y tomado en sí el Yo, sin extensión y sin movimiento, es un punto matemático; por la reflexión se opone á sí mismo para hacerse conscio de sí. La reflexión consiste, pues, *in offensione (Antoss)*, por la que se pone primero como *sujeto*, luégo como *objeto*. El *Yo objeto* aparece en alguna manera como *no-yo* respecto al *Yo sujeto*, y el *Yo*, determinado así por el *no-yo*, limita su actividad, y de absoluto é infinito se hace finito y divisible. El *Yo*, en cuanto se pone como determinado por el *no-yo* es pasivo, y en cuanto determina el *no-yo* activo, y esta mutua acción y reacción entre el Yo y el no-yo es la condición de toda representación *(Vorstellens)*, que se llama *pensamiento* si el Yo se considera como activo, y *sensación* si se considera como pasivo. El Yo absoluto, considerado como inteligencia, es necesariamente determinado (supone la

oposición entre sujeto y objeto); se hace, pues, finito; no es, por consiguiente, absoluto. Hay, pues, una antítesis entre el Yo considerado en sí y el Yo cognoscente, y esta oposición no puede resolverse sino admitiendo que el *Yo* determine este *no-yo* desconocido, de donde le viene la impulsión como inteligencia. El *Yo absoluto* debiera, pues, ser la causa del *no-yo,* y por consiguiente la causa indirecta de esa misma impulsión. *El Yo determina, pues, al no-yo,* y éste es el principio de la filosofía práctica. Al fin de efectuar todo su sér, y de llegar á la plena conciencia de sí, el Yo quiere extender á lo infinito la esfera de su actividad. El Yo absoluto, como libre, es causalidad, la que se produce *per nisum,* ó sea la causa de obrar. Este *nisum* tiene siempre, necesariamente, alguna cantidad de actividad determinada, por lo que la actividad del Yo en sí y en su fuerza infinita siempre es limitada *in actu.* Pero esta limitación no puede hacerse sino *per renisum,* lo que hace que el *nisum* del Yo retroceda al mismo Yo, y así el Yo oponga á su *nisum* su *renisum,* de lo que nace el *no-yo* ó la *offènsio.* Esta mutua acción del Yo y del no-yo es el mundo. El Yo, de una parte, depende del mundo como inteligencia; de otra es absolutamente libre en cuanto práctico. Ninguna de sus acciones, ningún resultado de su actividad puede satisfacer al Yo, por esto se siente

impulsado á realizar su ideal de perfección y de armonía en aspiración incesante á lo infinito. Pero aunque absolutamente libre el Yo práctico, se encuentra ligado por el concepto del deber, que se manifiesta en forma de imperativo y le impele á la equi-posición del Yo y del no-yo, esto es, á la realización del orden moral en el mundo *(zur Realisirung der moralischen Weltordnung)*. Este orden moral del mundo es Dios, cuya naturaleza es el objeto de la fe. El que libremente lo realiza, en igual medida se aproxima á Dios; el que libremente lo impide ó turba, se aparta de Él; luego la virtud consiste en la perfecta armonía del conocimiento y de la acción para la libre realización del orden moral. El fin común del conocimiento y la acción es asegurar el imperio del Yo sobre el no-yo, de volver á tomar sobre éste toda la parte de realidad que el Yo le ha prestado, restableciendo así la unidad perfecta del espíritu por la conciencia actual de su independencia y de su realidad absoluta. La libertad absoluta es el fin último y supremo, de él derivan los deberes para con nosotros y para con los demás. El imperio de la razón no puede realizarse más que en los individuos; pero todos tienden á un mismo fin, y no pueden salvarse los unos sino por los otros. El ideal de la perfección social es el acuerdo perfecto de todas las voluntades, ese estado de ar-

monía universal en que, obedeciendo á la ley de la razón, cada uno trabaje en la salvación común, y el trabajo de todos torne en provecho de cada uno. La libertad del *Yo* puro es la de todos los seres dotados de razón, es la *verdadera comunión de los santos*. Bajo el punto de vista divino, la conciencia de todos, tomada objetivamente, es una misma conciencia. Según Dios y la filosofía, cada sér racional es su propio fin, y al mismo tiempo el medio de realizar los fines de la razón universal. La libertad del Yo absoluto se divide así entre todos los seres dotados de razón. En sus relaciones con sus semejantes, el hombre se ve obligado á respetar la libertad de los demás, que limita la suya; esta relación es el derecho natural, que el Estado tiene por encargo efectuar y garantir. Cree que la forma republicana es la más racional; pero no la cree posible sino allí donde el pueblo ha aprendido á respetar la ley por sí misma, siendo legítima toda constitución que favorezca el progreso general y el desarrollo de las facultades de cada uno. Debe prevenirse más bien que castigarse, acercándose su sistema penal, del que excluye la pena de muerte, á los sistemas penitenciarios. El Yo absoluto no es el individuo. «La noción de Dios, como un sér vivo que posee en el más alto grado la conciencia y la personalidad, es imposible y contradictoria; esto debe decir-

se francamente, á fin de que cese el charlatanismo de las escuelas y se restablezca la verdadera religión de una vida libre y moral. La razón no tiene ningún motivo para salir del orden moral, ni para deducir este orden de una causa superior.» Fichte, sin embargo, había reconocido en el Yo individual algo de permanente y absoluto, que no podían agotar nunca todas las manifestaciones del sér; esta concepción facilitó la transformación de su doctrina, el paso del Yo individual al Yo absoluto, sustentando en sus últimas obras las siguientes tesis: 1.ª No hay más que un pensamiento absoluto, ó Dios considerado como pensamiento absoluto, que puede ser concebido como la razón del sér y de la posibilidad del conocimiento de las cosas. 2.ª La razón de la posibilidad de un conocimiento *à priori* de las cosas no puede ser hallado más que en la razón absoluta, ó en Dios considerado como razón absoluta. 3.ª En la razón absoluta, ó en Dios considerado como razón absoluta, puede ser hallada la razón del acuerdo del ser y del pensar, de lo objetivo y de lo subjetivo. Lo que hay de común é idéntico, lo que sirve de mediador entre lo subjetivo y lo objetivo es precisamente la razón. ¿Queréis, dice, ver á Dios cara á cara? No le busquéis más allá de las nubes, buscadlo en la vida de los que se han dado á Él. Dios es *lo que hace el que se*

inspira en su pensamiento y no vive más que para Él. Dáos á Él y le encontraréis en vosotros mismos. La verdadera piedad es necesariamente activa; consiste en la convicción íntima de que Dios está en nosotros y que cumple su obra por nosotros; pero para unirse así á Dios es necesario renunciar sin reserva á la propia personalidad. Dios se revela eternamente en la conciencia del hombre. Esta revelación progresiva comprende cinco grados ó períodos: la edad primitiva, edad de *inocencia,* donde la razón reina como ley de la naturaleza, como instinto sin libertad y sin esfuerzo; la edad de la *autoridad* y del *pecado,* donde este instinto, debilitado en las masas, no existe más que en algunos hombres superiores; la edad de la *corrupción* universal, en que se sacude á la par el yugo de la autoridad y el freno de la razón; la edad de la *ciencia*, donde se busca la verdad como el mayor de los bienes y en donde comienza la *rehabilitación*, y la edad de la *justificación cumplida* ó la inocencia reconquistada por la ciencia y la virtud. Nuestro tiempo es transición del tercero al cuarto período. El Estado se eleva también por tres grados á la perfección. En el Estado perfecto cada uno será *soberano* en cuanto á lo necesario de la humanidad, y *súbdito* en cuanto al uso de sus fuerzas. La función del sabio es presidir á esta educación, es un artista que tiene por mi-

sión transformar el mundo por el pensamiento hasta que en la quinta edad se establezca el reino de Dios sobre la tierra, reino de la razón, del derecho y de la libertad.

El abismo que Kant había hecho patente entre el fenómeno y el númeno conmovió profundamente los espíritus en Alemania: después de sus análisis profundos era imposible descansar en la falsa seguridad de las apariencias, y era más imposible todavía permanecer en aquel semi-escepticismo. Por eso á este período de análisis sigue en Alemania un período de síntesis, aunque acaso precipitadas por la necesidad de una base, siquiera provisoria, en que la conciencia pudiera descansar. Este período está representado por el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling. Juan Teófilo Fichte nació en 1762 en Rammenau (Alta Lusacia). Dotado de un carácter enérgico, que su padre, pobre industrial, pero respetado por su honradez, dejó desarrollarse, aunque teniendo el cuidado de dirigirlo, llamó la atención del barón de Miltiz, amigo del señor de Rammenau, que se encargó de su educación, confiándola primero á un Pastor de las cercanías de Missnia y más tarde al colegio Schulpforta. Aquí los malos tratamientos de sus compañeros, su amor á la libertad y la lectura de *Robinsón*, le decidieron á escaparse para irse á vivir á alguna isla desierta. En el camino de Hamburgo el recuerdo de su madre le hizo renunciar á su aventura y volver al colegio, donde se entregó con tal ardor al estudio, que no tardó en ser uno de los mejores alumnos de la escuela. De ella salió para estudiar teología en la Universidad de Jena; mas este estudio reveló su vocación filosófica. Preocupado por el problema de la libertad moral, la lectura de la *Ética* de Espinosa le llevó al

determinismo, de que el vivo sentimiento que tenía de su personalidad no tardó en apartarlo. La muerte de su padre adoptivo le impuso grandes privaciones, que no sirvieron sino para fortificar más su carácter. Terminados sus estudios, y no habiendo podido colocarse como Pastor en su país, fué de preceptor particular á Zurich, en cuya ciudad conoció á la sobrina de Klopstock, la Srta. Rahn, con quien se casó más adelante. Mientras buscaba en Alemania una colocación que no encontró, el estudio que hizo de la filosofía de Kant, y principalmente de la *Crítica de la Razón práctica*, le confirmó en sus ideas sobre la libertad y la dignidad humanas. Obligado por la necesidad á aceptar la plaza de preceptor en una familia aristocrática de Varsovia, no tardó en perderla á causa de su pronunciación poco correcta del francés y de su carácter poco adulador. Al volver de Polonia pasó por Kœnisberg para conocer á Kant, y es digna de notarse la situación de estos dos genios, uno demandando apoyo y otro careciendo de medios para dárselo, hasta que el primero pudo recomendarlo para preceptor al conde de Krokow; pero la publicación del *Ensayo de una Crítica de toda revelación*, con el que se había dado á conocer á Kant, que apareció anónimo en la *Gaçeta Literaria de Jena*, y que este periódico, que gozaba entonces de gran autoridad, no titubeó en atribuir á aquel maestro, le dió un renombre que cambió su situación. Partidario de las ideas que proclamaba la revolución francesa, publicó en su defensa dos artículos en Zurich, donde conoció á Lavater y á otros personajes, que le rogaron les explicase la filosofía de Kant, y con esta ocasión concibió la primera idea de su obra, en la que al principio sólo se proponía completar la *Crítica* asentándola sobre principios incontestables. Cuando llevaba mediado este trabajo, el Gobierno de Weimar le confirió la cátedra que Reinhold había dejado vacante

en Jena. Allí expuso el principio fundamental de su teoría en un programa intitulado *Idea de la teoría de la Ciencia*, al que siguió una obra más extensa, *Fundamentos de la teoría de la Ciencia*, y sus *Lecciones sobre la misión del sabio*, que le proporcionaron discípulos entusiastas y adversarios apasionados. La eficacia de una palabra en que se juntaban el sentimiento del hombre y la convicción del filósofo, tratando de despertar en los jóvenes el pensamiento libre y la actividad desinteresada, fué tal, que anunció el propósito de continuar sus lecciones los domingos en las horas no destinadas al culto, al mismo tiempo que se propuso cambiar las antiguas asociaciones universitarias, que se entregaban tradicionalmente á todo género de excesos, en Tungenbund ó asociaciones de virtud. Pero sus adversarios, recordando sus opiniones democráticas, le acusaron de querer sustituir á la religión cristiana el culto impío de la razón y las dominicales fueron prohibidas. Por otra parte, el Gobierno tomó tales precauciones, y de tal modo se hizo correr la sospecha de que Fichte trataba de sorprender la buena fe de los estudiantes en la reforma que intentaba de sus asociaciones, que se vió obligado á interrumpir sus cursos y á retirarse al campo, donde escribió la segunda parte de su *Teoría de la Ciencia* y la primera de su *Filosofía del Derecho*, adhiriéndose también por entonces públicamente á sus doctrinas Reinhold, Federico Schlegel y Schelling. La tormenta arreció con la publicación de un artículo intitulado del *Fundamento de nuestra fe en un gobierno moral del mundo*, publicado por él en el *Diario filosófico*. Acusado de ateísmo tuvo que dimitir su cátedra y fué desterrado, no sin protestar enérgicamente contra la acusación. Durante muchos años vivió en Berlín, donde enseñó sin carácter público á un escogido auditorio, y á este período pertenecen su *Tratado del destino del hombre*, su *Infor-*

mación al público acerca del verdadero carácter de la nueva filosofía, y una segunda edición de los *Principios de la teoría de la Ciencia*. Nombrado estaba catedrático de Erlanger, cuando la derrota de Jena le obligó á refugiarse primero en Kœnisberg, después en Copenhague. Concertada la paz de Tilsitt, el Gobierno prusiano comprendió que uno de los medios más poderosos de regenerar el país era la enseñanza, y Fichte fué encargado de redactar el plan porque había de regirse la nueva Universidad que se trataba de crear en Berlín. Este plan era, sin embargo, demasiado ideal para que pudiera ser aceptado sin modificaciones. Mientras la nueva Universidad abría sus cátedras Fichte continuó sus lecciones privadas, y en una de las salas de la Academia, interrumpido por el ruido del tambor francés, pronunció su *Discurso á la nación alemana*, enérgico llamamiento al patriotismo alemán para defender la nacionalidad y la independencia, muriendo por ella si fuere necesario. Nombrado profesor de la nueva Universidad, la gobernó como rector durante dos años con gran energía, y cuando, después de la campaña de Rusia, Alemania se unió á los enemigos del Emperador, Fichte se ofreció á servir en el ejército en cualidad de limosnero. Pero en su ardiente patriotismo no olvidó nunca los deberes superiores de la humanidad. Habíase tramado en Berlín una conjuración para asesinar una noche á toda la guarnición francesa; un discípulo de Fichte concibió dudas sobre la legitimidad moral del hecho, y Fichte, avisando al Jefe de la policía prusiana, supo evitar el crimen. Pero la guerra al alejarse de Berlín había dejado tras sí la peste. La mujer de Fichte, que cuidaba de los enfermos, fué inficionada y comunicó el contagio á su marido, que murió en 1814, cuando trataba de dar á su obra la última mano. Sin formar una escuela propiamente dicha, Fichte ejerció gran influencia sobre el pensamiento de

Federico Schlegel, de Novalis, de Solger y de Schleiermacher. Entre sus discípulos se cuentan Schelling y Hegel, que habían de desarrollar su pensamiento como él había desarrollado el pensamiento de Kant. Éste había dicho que no podíamos salir del dualismo entre el pensamiento y lo pensado sin una intuición directa del objeto, que él creía inasequible. Esta intuición, de una identidad primitiva entre el sujeto y el objeto, es el Yo de Fichte. En vano Balmes ha querido ver en ella el *cogito ergo sum* de Descartes, expresado de una manera menos clara. El pensamiento del filósofo alemán es más profundo que el del filósofo francés. Descartes en verdad ve en la conciencia el necesario punto de partida de todo conocimiento; pero no se propone siquiera la cuestión de la relación que media de lo que me pienso á lo que soy, antes bien parece más bien confundir el Yo con su pensamiento, haciendo de éste su atributo fundamental. Fichte ataca de frente el problema, y su solución, especialmente en su segundo período, no está muy lejos de la verdadera. Cierto es que al principio se encierra en la propia individualidad; pero esta fase de su filosofía estaba determinada por el estado del pensamiento filosófico contemporáneo, por el estado general histórico y hasta por la propia individualidad del autor. Respecto del siglo XVIII era una enérgica protesta contra el materialismo; respecto de su pueblo señala el despertar de la nacionalidad alemana, que se eleva á la conciencia de sí misma y protesta en nombre del Yo individual de los pueblos contra el sistema invasor del imperio francés; respecto de Kant es su continuador obligado. Había indicado éste que si pudiéramos tener una *intuición intelectual*, una vista directa del objeto, cesaría el dualismo irresoluble entre el fenómeno y el númeno. Fichte cree hallarla en la identidad absoluta con que el Yo es y se pone, en que el Yo es juntamente su-

jeto y objeto, ó mejor en que el Yo es el que se pone primero absolutamente, luégo como sujeto y como objeto. No es, pues, el *Yo = Yo* de Fichte el *cogito ergo sum* de Descartes más obscuramente expresado. No dice, como éste, en mi pensar veo mi existir, sino el conocer supone primitivamente la identidad del que conoce y lo conocido, pensamiento acaso el más profundo de toda la filosofía hasta él, bien que desvirtuado y exagerado por la ilusión, fácil en su método, de confundir el Yo individual con el Yo absoluto, lo fundado con el fundamento. No tardó, sin embargo, él mismo en apercibirse de ello. Ya en el *Destino del hombre* procura restablecer la realidad del mundo bajo la base de la creencia, haciendo pasar al hombre de la duda (en que vacila entre el realismo y el idealismo) á la ciencia, en que el genio de la especulación crítica le muestra que la realidad que creía haber reconocido fuera de sí, y á la que se creía encadenado, no es más que su hecho propio; pero el saber mismo no es más que imagen y reflexión, y la realidad sobre que recae ningún saber la puede alcanzar. No es á la ciencia á quien hay que pedirla, se necesita de otro órgano para encontrarla: la conciencia de la ley moral, que nos impone para la verdad una fe absoluta y con ella la misma fe en todas las existencias que supone. Por este camino, no muy diferente del de Kant, llega nuestro filósofo al Yo absoluto, en que es imposible desconocer la identidad del sujeto y del objeto. Pero aun aquí, considerándolo sólo en esta propiedad y como confundido con ella, no acierta á diferenciarlo de los seres finitos, pasando de un *panegoísmo* á un *panteísmo místico*. Parte de Kant por su punto de partida, y el carácter idealista y subjetivo de su doctrina, toca á Schelling por su econcpción del Yo absoluto y la forma dogmática é hipotética en que la expone.

Idealismo objetivo.--Schelling.--Fichte había puesto el principio de todo ser y conocer en el sujeto, en el *Yo;* pero con el mismo derecho hubiera podido haberlo puesto en el objeto, en el *no-yo*, pues que uno y otro son relativos, y como tales deben referirse á un principio en que el ser y el conocer, el espíritu y la materia se identifiquen, pues que la conformidad entre el objeto y el sujeto, en que descansa toda ciencia, supone su primitiva identidad. Esta identidad es lo *absoluto*, ó sea la indiferencia de lo diferente, y no puede ser percibida mediatamente por el raciocinio, sino por una *intuición pura racional*. La Filosofía es la ciencia de lo absoluto. Lo absoluto, como indiferencia de los diferentes, no es ni infinito ni finito, ni ser ni conocer, ni sujeto ni objeto, sino aquello en que todas estas oposiciones se resuelven, lo que es juntamente todas las cosas, y fuera del cual no hay nada, el Sér. Dios se afirma primero á sí mismo; pero poniéndose, se pone en infinitas posiciones, produce infinidad de seres que no son sino modos ó formas de existir de su absoluta identidad; distintos en cuanto individuos y finitos, en Dios son iguales é infinitos. Esta manifestación de lo infinito se hace mediante la polarización de su esencia, predominando ya lo ideal, ya lo real, en una serie de grados cuya diferencia cuantitativa son las potencias

de lo absoluto, como aparece en el siguiente cuadro:

EL SÉR ABSOLUTO, DIOS

COMO RELATIVAMENTE REAL			COMO RELATIVAMENTE IDEAL		
Gravedad.	—	Materia.	Verdad.	—	Ciencia.
Luz.	—	Movimiento.	Bondad.--Moralidad.--Religión.		
Vida.	—	Organismo.	Belleza.	—	Arte.

En cada una de las series se muestra otra vez esta polarización, presentándose cada una de las potencias bajo el aspecto ideal y real: así la gravedad es la idealización, de que la materia es la realidad, etc.: las potencias se oponen en cada serie; las dos primeras siendo respectivamente la tesis y la antítesis, que se juntan en una tercera comprensiva de ambas, y á su vez las series se refieren la una á la otra, correspondiéndose sus potencias. El desarrollo de todas las potencias, de lo relativamente real, constituye el *sistema del mundo;* el desarrollo de todos los poderes de lo relativamente ideal constituye la historia. El mundo, en cuanto desarrollo de lo absoluto, es la condición de la conciencia divina, pues la idea de la conciencia implica la de la dualidad de sujeto y objeto. Todas las potencias de la realidad vienen á resumirse en el hombre, microcosmos en quien se identifican todas las antítesis de lo real y lo ideal, siendo la humanidad el último complemento del mundo, la corona de la na-

turaleza y el resultado último de su fuerza organizadora. Las potencias de lo ideal hallan también el término de su desenvolvimiento en el *Estado*, realización de la vida pública ordenada con relación á la ciencia, á la moralidad y al arte. Después de estas evoluciones y progresos el absoluto vuelve sobre sí mismo y se comprende en su conciencia como identidad suprema; el entendimiento como facultad reflexiva no la alcanza, sólo la alcanza la razón por la intuición inmediata que le es propia. La filosofía es la ciencia de Dios, coincidiendo en su objeto con la poesía y la religión; pero la primera llega á él por intuición, la segunda por descripción y la tercera por meditación y adoración. En una última forma de su sistema, Schelling trata de conciliarlo con el cristianismo pensando á Dios como lo sobre-esencial *(das Ueberwensenliche)*, que está sobre el universo independiente de toda ley, bajo del cual se halla la trinidad ontológica, compuesta de la *causa material*, sér ciego, materia preexistente que constituye el fondo de todas las existencias, *la causa eficiente*, voluntad que limita y coordina las formaciones que produce en aquélla; pero que necesita ser guiada por la *causa final*, el modelo y el tipo de todos los seres. Estas tres potencias corresponden, según nuestro filósofo, á las tres personas de la Trinidad cristiana, pretendiendo ex-

plicar en su *Filosofía de la revelación* los misterios del cristianismo por razones aun más incomprensibles que los mismos misterios.

Notable ejemplo de la rapidez con que se propagan las grandes construcciones filosóficas, y de la facilidad con que se derrumban cuando no están cimentadas en una ancha base crítica, nos ofrece la vida de Federico Guillermo Schelling, nacido en Lomberg (Wurtemberg) en 1775. Estudió filosofía y teología en Tubinga, donde tuvo por condiscípulo á Hegel; pero después estuvo en Jena, donde oyó las lecciones de Fichte y donde enseñó algún tiempo, trasladándose después á la Universidad de Wurtzburg, adonde atrajo gran concurso por la extensión de sus conocimientos y la belleza de su estilo. Desde 1807 á 1820 ejerció en Munich el cargo de secretario perpetuo de la Academia de Bellas Artes. De aquí fué á Erlangen, donde atrajo tal concurrencia de discípulos, que hubo que echar abajo puertas y ventanas para ensanchar el local de la cátedra. En 1827 volvió á Munich para encargarse de una cátedra en la Universidad que allí acababa de establecerse y de la presidencia de la Academia. Cuando las doctrinas de la escuela hegeliana, antes protegida, alarmaron al Gobierno de Prusia, fué llamado á Berlín en 1847, donde explicó, con el nombre de filosofía de la verdad, la última fase de su sistema y donde murió en 1854. Dotado de gran imaginación especulativa comenzó á darse á conocer (1792) por una disertación académica intitulada *Antiquissimi de prima malorum origine philosophematis explicandi tentamen;* de 1794 á 1796 escribió *de la posibilidad de una forma de la filosofía en general* y *del Yo como el principio de la filosofía* en el sentido de Fichte, aunque tendiendo ya á separarse de él, especialmente en las

Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo. Hasta 1800 publicó cuatro obras sobre la Filosofía de la Naturaleza: *Ideas sobre la Filosofía de la Naturaleza; Del Alma del Mundo, hipótesis de física superior para explicar el organismo universal; Primer bosquejo de un sistema de filosofía de la Naturaleza; Introducción al bosquejo del sistema.* Según ellas la Naturaleza es la manifestación objetiva de lo absoluto y forma un todo orgánico animado de un mismo principio, que explica el mecanismo mismo. La física es una dinámica: dos fuerzas, una positiva y otra negativa, dependientes del alma del mundo, lo producen todo; de modo que el movimiento de producción puede compararse al de un río, con la diferencia de que en cada momento, gracias á la fuerza de retardo, produce una forma determinada, que sirve de transición á otra más perfecta. Tres fuerzas, grados progresivos de una misma, rigen el mundo inorgánico, la *acción química,* la *acción eléctrica* y el *magnetismo*; otras tres, la *sensibilidad,* la *irritabilidad* y la *facultad de reproducción* corresponden en el mundo orgánico á aquéllas, de que no son más que funciones superiores. El instinto no es más que una modificación de la facultad reproductiva; el animal no tiene inteligencia, hay un abismo entre el instinto y la razón del hombre; la razón es una, es el mismo absoluto. En 1800 apareció el *Sistema del Idealismo trascendental.* ¿Cómo es posible considerar á las ideas conformándose á los objetos, y á los objetos conformándose á las ideas? Es necesario suponer que la actividad por la que el mundo objetivo ha sido producido es idéntica á la que se manifiesta en nuestra voluntad, y admitiendo que esta actividad única produce sin conciencia en el mundo real y con conciencia en el intelectual y moral, la autinomia queda resuelta. ¿Cómo explicarse que el Yo pueda tener conciencia de esta armonía preestablecida entre el sujeto y el objeto?

Este es el resultado de la *teolología*, que nos hace ver el orden y la sabiduría en la naturaleza, aunque producido por el movimiento ciego y necesario del pensamiento. ¿Cómo comprendemos que una actividad pueda producir al par con conciencia y sin ella? Esto es lo que nos revela el arte. El genio no es ni la actividad ciega que produce la naturaleza, ni la actividad libre y consciente que produce el mundo moral, sino que las comprende á ambas, siendo así el último término del desarrollo y el medio de desvelar el misterio. La filosofía es una producción como el arte, sólo que en vez de caminar como éste hacia fuera, reflejándose en sus obras, es toda interna y se refleja en la intuición intelectual. El fin de la historia es la realización sucesiva del absoluto á través de tres períodos: en el primero aparece como *destino*, en el segundo como *naturaleza*, en el tercero como *providencia*. Es en la conciencia humana donde Dios llega á ser explícitamente Dios por el establecimiento de este orden moral que la especie humana está llamada á realizar. De 1800 á 1815 publicó Schelling: *Exposición de mi sistema de filosofía; Bruno, diálogo sobre el principio divino y el principio natural de las cosas; Lecciones sobre el método de los estudios académicos; Filosofía y Religión; Aforismos para que sirvan de introducción á la Filosofía de la Naturaleza; Relación de lo real y de lo ideal en la Naturaleza; Indagaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana; Respuesta á Jacobi sobre las divinidades de Samotracia*. Respecto al derecho, Schelling quiere que el Estado se *edifique* según *ideas* y no según un fin práctico determinado, por eso estima la República de Platón como una obra divina. En Estética cree que el arte tiende á expresar las ideas de la misma manera que el espíritu universal las realiza en la creación; no imita la naturaleza, sino que obra como el espíritu di-

vino que la anima. No hay de verdaderamente vivo en las cosas más que las ideas que representan; por eso el artista debe tender á sorprenderlas, apoderándose en las producciones fugitivas del momento en que son más conformes á ella. Schelling permaneció en silencio hasta 1834, que en un prefacio á la traducción alemana de los *Fragmentos* de Mr. Cousín hizo la crítica del método psicológico y de la dialéctica de Hegel y anuncia una filosofía nueva, una filosofía *positiva* que comenzó á desenvolver en sus lecciones en Berlín, aunque con poco éxito. Schelling tuvo gran número de partidarios, tales como Oken, Troxler, Steffens, Klein, Schubert y Rixner, que aplicaron su sistema á las ciencias naturales y á la psicología, contándose entre ellos ultracatólicos como Gœrres, Baader, Windischmenn; mientras que otros, como Basche, proclamaron el más franco panteísmo, y algunos, como Eschenmayer y Wagner, le abandonaron por motivos religiosos. Solger, que creía que la filosofía no puede nacer sino de una cierta *inspiración*, de una cierta *revelación* individual, á la que llama el *sublime órgano de la religión*, que se excita por el *diálogo*, la dialéctica concebida por Platón, á que denomina la *ironía* ó el *humor*, esfuerzo que hace el espíritu para triunfar y reirse de los objetos que tienden á encadenarlo y que aniquila todo lo que no es esencial, por lo que llama á su *ironía mística;* si por un lado toca á los escritores humanistas, como F. Schelegel, A. Müller y Tuck; si por otro parece tender á conciliar á Schelling con Jacobi, por su teoría didáctica, que no se limita á comprender y vencer las oposiciones, sino que engendra la fe, conocimiento vivo é inmediato por el que Dios se revela al pensamiento humano, inicia una vía no muy desemejante á la de Hegel.

Idealismo absoluto.—Hegel.—Síntesis del movi-

miento provocado por la *Crítica de la Razón Pura*, y aun de todo el movimiento formalista, que comienza con Aristóteles, es el idealismo absoluto de Hegel. Lo absoluto es la Idea, cuyos momentos ó posiciones son las cosas diferentes. Mas toda posición es negación, todo concepto tiene en sí y lleva á su contrario, pero al mismo tiempo es afirmación: negado un concepto no se recae en la nada, sino en un concepto más positivo, en una afirmación más concreta; toda afirmación, *tesis*, lleva á su contra-afirmación, *anti-tesis*, que juntamente se resuelven en una tercera, *síntesis*, neutralización de ambas y verdad de las anteriores. Esto es lo que constituye el proceso dialéctico de la Idea. Los tres grandes momentos de la Idea son la Idea en sí (Lógica), la Idea de sí, fuera de sí, exteriorizada (Filosofía de la Naturaleza), y la Idea para sí (Filosofía del Espíritu). En la Lógica se determina la Idea como sér abstracto *(Seyn)*, como sér concreto *(Wesen)* y como noción *(Begriff)*. El principio de la ciencia es el inmediato é indeterminado concepto de *sér* (el ente escolástico), el sér sin propiedades, lo indiferente á ser ó no ser. Este sér vacío de contenido es la negación del sér, la *nada (Das Seyn ist das nicht)*. Estos dos conceptos son tanto absolutamente idénticos como absolutamente inidénticos. Este oscilar en-

tre ambos (este pasar de la nada al sér, del sér á la nada) es el *suceder* (alternativa de ser y de no ser), y su resolución en un estado neutro, el reposo de estos dos conceptos, la *existencia*. La existencia es el sér con una denominación, es *cualidad* (existencia en límite de existir) que excluye lo otro de ser; es el sér referente á sí, la *unidad* que repele, excluye de sí los otros unos, *multiplicidad*. Pero estos unos en cuanto unos no son diferentes, se identifican en la unidad, y la cualidad se resuelve en *cuantidad* (lo indiferente á la cualidad, lo neutro de la cualidad). La cuantidad, en cuanto contiene en sí muchos unos como distintos, es un cuanto *discreto;* en cuanto los unos son homogéneos, *continuo;* la neutralización del uno y del otro el *cuanto;* el adnumerado de unidades el *número*. Al cuanto ó magnitud extensiva se opone la intensiva, el *grado*. La unidad de la cuantidad y la cualidad es la *medida* (cuanto cualitativo, cuanto de que depende la cualidad). La cualidad propia y libre de la inmediatividad es la *esencia* (el sér reflejo), el reser. El sér inmediato en oposición á su esencia es un concepto y posición negativa, un parecer, un *fenómeno;* el sér es lo aparente en la esencia y ésta el sér como el aparecer en sí mismo. El sér en su esencia (lo que es *in actu)* se muestra como intermediado ó fundado por otro; el sér aparece

por la esencia y la esencia por el sér, media entre ellos recíproca relación (relación libre y *ex æquo)*. Esta relación es la *identidad,* que se expresa en el principio lógico A=A; pero la identidad como relación á sí, que es juntamente distinción de sí misma, contiene la diferencia, la *oposición;* la contradicción de la oposición y la identidad se concilían en el *fundamento*. En esta categoría *fundamento* y *fundado* son uno, y lo mismo el sér puesto dos veces, por lo que no puede definirse el fundamento sino por la consecuencia y al contrario. No se da un parecer sin un sér, ni un sér que no parezca: en el sér pareciente el momento positivo, el fundamento es la *materia* ó contenido, el negativo la *forma,* la unidad de la materia y forma es la *existencia,* la esencia como existente es la *cosa,* de la que se distinguen las *propiedades,* como la materia de la forma. La esencia, como negativa relación á sí y repulsión de sí misma, es la *fuerza* y la *manifestación,* cuya verdad es la identidad de lo interior y lo exterior de la esencia y el fenómeno la *efectividad* (adecuada manifestación de la esencia, necesario sér, racional necesidad). Lo necesario como su propio fundamento es la *substancia,* lo inesencial en la substancia los *accidentes* (las afecciones pasajeras de la substancia como las oleadas de la mar en el mar). En cuanto el accidente se con-

trapone á la substancia como de la substancia es el *efecto* y la substancia la *causa*. En la relación de causalidad una y la misma cosa se pone de un lado como causa, de otro como efecto; cada uno supone el otro, es por el otro, cada uno es causa y efecto á su vez, hay entre ellos mutuidad, mutuo influjo, *reciprocidad*. La reciprocidad es lo que es en otro idéntico consigo, el *concepto*. Éste puede ser: concepto subjetivo, la unidad de lo plural formalmente puesta (abstractamente del contenido) y contiene en sí los momentos de la *generalidad* (identidad consigo en la diferencia), de la *particularidad* (la diferencia permanente en la identidad) y de la *individualidad;* el sér para sí substantivo, que une en sí lo general y particular (el género y la especie). Lo general, puesto como inherente en lo individual, es el *juicio*. Éste expresa la identidad de lo individual con lo general y juntamente su discreción en términos substantivos, que son idénticos con él; pero pone lo individual como inmediatamente idéntico con lo general, cuando ambos se discretan (siendo lo general más amplio que lo individual, éste más concreto que lo general), lo que se integra en la *conclusión,* que es lo general é individual intermediados por lo particular (término medio). La conclusión expresa, pues, completamente la esencia del concepto, que no es ya algo meramente subje-

tivo, sino que tiene realidad en la totalidad del sér *concepto objetivo*. El concepto objetivo no expresa el puro sér en absoluto (ente), sino el sér en sí lleno y conceptivamente definido. Su primera forma es el *Mecanismo*, coesencia y cohesión, mera juxtaposición de partes que se refieren entre si indiferentemente. Esta indiferencia se resuelve en el *Quimismo*, recíproca atracción, compenetración de elementos substantivos que se resuelven en un todo neutro, el compuesto químico. Mas la unidad es aquí sólo negativa; la tercera forma de la objetividad es la *Teleología*, la finalidad (correspondiente á la conclusión). La finalidad tiene aquí la objetividad como algo extraño y exterior; cuando esta exterioridad se niega nace el concepto del fin y la finalidad inmanente en la objetividad realizada, el concepto objetividad, concepto-idea, la *idea*, que es la suprema definición lógica de lo absoluto, concepto ni meramente subjetivo, ni meramente objetivo, sino el concepto inmanente en el objeto, que dejándolo en su entera libre substantividad lo conserva y sostiene y retiene en unidad consigo. La forma inmediata de la idea es *la vida*, el organismo, la inmediata unidad del objeto con el concepto que lo penetra como su alma (como su principio vital); mas el concepto no está aquí más que como *en sí*, como embebido en la objetividad, no como *para*

sí reflexiva, libre, absolutamente. La idea, en su contraposición al objeto, es el *conocer,* el rehallarse del concepto en la objetividad misma, el imbuirse del concepto en la misma objetividad para elevar lo real puro á conformidad con él á objeto bueno, *bondad* (idea del bien). Pero el conocer y el obrar suponen *à priori* y parten de la identidad del sér subjetivo y del objetivo. El supremo concepto es, pues, la *Idea absoluta* (unidad de la vida y del conocer). La idea, dándose á la efectividad inmediata, es la *Naturaleza;* volviendo de ésta su inmediatividad, y con ella á reflexión, concentrándose en la conciencia de sí consigo, es el *Espíritu.* La Naturaleza es la idea en la forma de otra que tal, la idea extraproducida ó extraseyente de su abstracción lógica á efectiva concreción, el concepto hecho exterior á sí mismo. La idea se envuelve, pues, como latente en la Naturaleza, y la Filosofía, que sigue su proceso hasta la resolución de la Naturaleza en Espíritu, no debe olvidar este carácter de extrasuidad, extrarrelación, que hace que los productos naturales no digan aún relación á sí mismos, que no correspondan aún á su concepto, sino que se agitan y derraman en desatada é irregular accidentalidad. La Naturaleza es como una bacante desenfrenada; pero el principio, el camino y el fin del proceso de la idea en ella están presentes á la Filoso-

fía. El primero es la abstracta generalidad de su exterioridad, *espacio* y *materia;* el fin es el desligamiento del espíritu en forma de individualidad racional conscia, el *hombre;* los tres grados capitales entre ellos son: El *Mecanismo*. La materia es la pura y simple exteriorización de la idea en su forma generalísima. Pero indica ya la Naturaleza en esta forma una tendencia al *en para sí*, que es el hilo de oro de la Filosofía natural en la *fuerza de gravedad*. El centro de gravedad de un cuerpo es la unidad y el uno que la Naruraleza busca en sí misma. Esta misma tendencia á retraer la pluralidad á unitaria interioridad funda la gravitación universal, y en ella el sistema solar; la centricidad se resuelve aquí en sistema, y en cuanto las órbitas, el movimiento y el tiempo se resuelven en leyes matemáticas, en sistema de *real racionalidad*. La materia no posee con esto su individualidad; en la Astronomía no estimamos los cuerpos planetarios como tales, sino sólo en su relación geométrica; pero en el sistema solar ha hallado su individualidad. Esta materia, cualificada, es el objeto de la *Física*. La naturaleza inorgánica, objeto de la Física, se anula en el *proceso químico*, en que el cuerpo pierde todas sus cualidades (cohesión, brillo, sonoridad, etc.), mostrando en esto la fluidez de su existencia y la relatividad de su sér. La anulación del proceso químico es

el *proceso orgánico*. La vida es conservación de sí propia (resistencia al proceso químico), propia finalidad. La idea, como vida, se muestra en tres grados: 1.º Como imagen general de la vida, como organismo geológico, *reino mineral;* la roca primitiva es la vida cristalizada, el humus geológico, un cadáver gigantesco. 2.º Como *organismo vegetal;* la planta se eleva ya del proceso de información al de asimilación y generación; pero no es todavía la totalidad orgánica, cada parte del vegetal es todo el vegetal, cada rama del árbol todo el árbol, sus partes se refieren indiferentemente, el fruto puede ser raíz, la raíz fruto. 3.º Como *organismo animal,* aun en sus organismos inferiores tiene intussuscepción, libre movimiento, sensación; en sus organismos superiores calor interior y voz; en el más alto organismo, el hombre, la idea intraoperante en la Naturaleza se reconoce en ella como individualidad conscia, como Yo, con lo que se hace para sí, completa su liberación de la Naturaleza. El *Espíritu* es la verdad de la Naturaleza, la resolución de su exterioridad en interioridad, la identificación de la idea consigo. Mas para saberse como universal racionalidad, para poner más y más negativamente la naturaleza necesita el espíritu pasar por una serie de grados (estados de liberación). Primero vive como espíritu de la naturaleza,

Alma del Mundo, la vida universal planetaria, sometido á las influencias naturales, *espíritu de raza, espíritu nacional, espíritu de familia, espíritu de las costumbres, el natural* del individuo, etc. En este estado medio entre el sér para sí y el sueño de la naturaleza pasa por los grados de *sentimiento* (obscuro movimiento del espíritu todavía inconscio en las entrañas de la naturaleza), *sentimiento activo,* antegrado de la conciencia, en que el Yo aparece como el pozo en que se encierran y guardan todos los estados sensibles, foco central en que todos coinciden, confluyen y refluyen, y la *conciencia,* despertar del Yo, en que éste se opone á la objetividad, libertándose de la naturalidad que contrapone á sí como un mundo exterior. El Yo en la conciencia se eleva á la propia conciencia por los grados de *conciencia inmediata, percepción sensible, entendimiento,* llegando al puro pensamiento de la *personalidad,* á saberse como *yo libre,* sujeto absoluto. Como tal entra en conflicto con otros sujetos y conciencias subjetivas y en una lucha de aniquilación contra ellas; mas de este *bellum omnium contra omnes* (el comenzar violento de todo estado) se eleva al sentido común de justicia, á recto medio entre autoridad y obediencia, á *conciencia racional,* que en cuanto se refiere á otro, no ya negativa egoistamente, sino reconociendo la identidad del otro consigo

es verdaderamente libre, se eleva sobre la limitación de su Yo natural. El espíritu es primero teórico ó *inteligencia;* luégo *práctico* ó *voluntad*. Es teórico en cuanto se ocupa de lo racional como dado (dato) y lo pone como suyo, uno é idéntico consigo (su interior verdad), práctico en cuanto lo quiere inmediatamente, lo desviste de la particular forma de la subjetividad y lo objetiva. En el camino á espíritu práctico, que es la verdad del teórico, recorre éste los grados de *intuición, representación* y *pensamiento*, y la Voluntad, por su parte, se forma por los de *impulso, apetito, inclinación* y *libre voluntad*. La existencia de la voluntad libre es el espíritu objetivo, *el Derecho, el Estado,* en que la libertad racional se convierte en externa objetividad y los impulsos naturales en instintos morales (el movimiento sexual en matrimonio y familia, el impulso vengador en pena legal). El individuo, en cuanto capaz de derecho, es *Persona*; el mandato de derecho es, pues: Se persona y trata á los demás como personas; la persona se da un sustratum donde pueda hacer efectiva su voluntad, *la propiedad;* pero tengo igualmente el derecho de enajenar esta propiedad (la libre disposición de mi propiedad), *el contrato*. En el contrato cabe el aislamiento de la voluntad subjetiva contra la voluntad general, la oposición de ambas es la *injusticia;* esta separación

pide un restablecimiento del derecho, la negación de la negación del derecho, *la pena*. La oposición de la voluntad general y la particular considerada en el sujeto constituye la *moralidad*. La moralidad es la negación formal de la exterioridad del derecho, es el derecho de la voluntad subjetiva, de la libre resolución moral de la *conciencia*, tiene tres momentos: el del *propósito*, en el que me atribuyo el hecho como mío y á mí imputable; el de *la intención* y del bienestar, el derecho de realizar lo que interiormente reconozco como mío sin ser sacrificado al derecho abstracto, y el del *bien*, reconocimiento de la unidad de la voluntad particular subjetiva en la voluntad general, lo racional querido, cuyo opuesto es el *mal*, la rebelión de la voluntad subjetiva, lo irracional querido. En la moralidad están todavía contrapuestos el bien y la voluntad; ésta, como libre, es la posibilidad del mal; aquél *un debido de ser*, no un efecto seyente. La identidad de la voluntad y el bien son las *buenas costumbres*, en que el bien toma el carácter de *Institución moral* y la moralidad se convierte en *bondad de carácter, sentido moral, espíritu moral*. La bondad real moral existe como simple natural en la *familia*. El matrimonio es: 1.° Una relación fundada en el contraste de los sexos, donde la moral está en que el sujeto, en vez de aislarse, reconoce su existentencia en su natural

y total unión de sexo. 2.º En una relación y comunión de derecho, y en particular de propiedad. 3.º En relación y comunión espiritual de amor y fe mutua. El matrimonio es antes que todo deber, la personal simpatía es su consecuencia. La familia, determinándose en una pluralidad de familias, forma la *sociedad civil,* cuyos miembros se juntan por sus comunes necesidades. La sociedad civil se convierte en *Estado* cuando el interés de los individuos se resuelve en la idea de un *todo moral.* El Estado es la substancia racional moral, en la cual está de todo en todo contenido el individuo y su vida, la razón substantiva á que el individuo debe someterse con libre conocimiento. La personalidad del Estado es sólo efectiva como una persona, como monarca *(el rey es el punto sobre la i);* pero como mediador entre el rey y el pueblo admite Hegel la representación del pueblo por estados, no para fiscalizar, sino para que el pueblo sepa que está bien gobernado, para que acompañe al Gobierno la conciencia del pueblo, para que el Estado éntre en la conciencia subjetiva del pueblo. Los Estados, en cuanto individuos (los genios particulares de los pueblos), refluyen en uno, en la corriente de la *historia universal.* El desarrollo de ésta está en general ligado á un pueblo dominante, que es en su tiempo el protagonista de la historia universal, y

ante el que el genio y la individualidad de los otros pueblos está como sin ser ni derecho alrededor de su trono como testigos y cortesanos de S. M. El espíritu, en cuanto vuelve en sí mismo de la esfera de lo objetivo á la idealidad del conocer, es el *espíritu absoluto*. Lo absoluto existe inmediatamente para la intuición sensible como *bello* y como *arte*. Lo bello es el aparecer de la idea en un medio sensible. Á lo bello y sus especies (lo simplemente bello, lo sublime y lo cómico) concurren siempre dos factores, pensamiento y materia; pero ambos forman un todo inseparable, una inherencia. Las diferentes maneras en que se realiza este enlace dan las formas diferentes del *arte*. En la forma *simbólica*, el pensamiento penetra trabajosamente la materia para la manifestación del ideal; en la forma *clásica*, el ideal ha alcanzado su forma adecuada en la materia, materia y forma son absolutamente conformes; en el arte *romántico* predomina el espíritu, y la materia se convierte en *pura apariencia* y *signo*. Con estas diferencias del arte concierta el sistema de las artes particulares, aunque condicionadas por la diferencia de material. La *arquitectura* pertenece al arte simbólico; su material es la piedra, que informa, transforma y modela según las leyes de gravedad. Expresa, pues, el macizo la solidez, la fijeza y consolidación de la sublimidad oriental. Liga-

da todavía á la fijeza muda del material, pero progresiva ya de lo inorgánico á lo orgánico, en la *escultura* el arte clásico por excelencia es la materia puro vehículo sirviente, no queda parte alguna de la masa que no sirva á la idea; pero no puede expresar la vida del alma, la ojeada, la voz, el ánimo. Esto lo hace el arte principalmente romántico, la *pintura*. Su medio no es una masa saliente, sino una superficie colorida, el fuego animado de la luz que ofrece sólo la apariencia de las dimensiones del espacio en el juego de la perspectiva. La entera supresión del espacio lo alcanza la *música*, su material es el *tono*, que obra exclusivamente sobre el ánimo, es el arte subjetivo cuya base es el seno y secreto del alma sensible en su movimiento interior. En la *poesía*, por último, se desata la lengua del arte, es el arte sintética que puede expresarlo y representarlo todo. Su material no es ya el *tono*, sino el tono como *palabra* (expresión de la razón), que maneja y modela según ciertas leyes ritmico-musicales en la palabra *métrica*. La poesía corresponde á las artes plásticas como *epopeya*, á la música como *lírica*, y es la unidad de estas dos artes como *poesía dramática*. La poesía es la transición del arte á la *religión*. En el arte la idea está en el grado de intuición, en la religión en el de representación. Todo el contenido y fondo religioso es la elevación interior

del espíritu al absoluto, todas las religiones buscan una unidad de lo divino y lo humano. Esto lo hacen groseramente las religiones naturalistas del Oriente. Dios es todavía para ellas el poder, la substancia de la Naturaleza, ante la que lo individual desaparece como nada ó cosa de nada. Adelantan una superior idea las religiones de la individualidad espiritual como el judaísmo, la religión del sublime, que considera á Dios como suprema subjetividad omnipotente y sabia, las de las representaciones plásticas divinas como la griega, la religión de la belleza, la que considera á Dios como fin absoluto de la vida y del Estado, como la religión romana, religión del entendimiento en razón de finalidad. Pero la positiva conciliación de Dios con el mundo sólo se encuentra en la religión revelada ó cristiana, que contempla en la persona de Jesucristo el Dios-Hombre, la efectiva unidad de lo divino y humano. El contenido espiritual del cristianismo es, pues, el mismo que el de la Filosofía, sólo que en la religión es concebido por modo de representación, y en la Filosofía por modo de concepto y en la forma de teoría. Prescindiendo, pues, de la forma de representación é historia, queda el concepto puro libre absoluto de la *Filosofía absoluta,* la Idea en sí como conscia de sí misma, reproductivo de todo el universo natural y espiritual cuyo desenvolvimien-

to en la conciencia es el sistema de la Filosofía, círculo de círculos.

Notable semejanza en sus aptitudes científicas y en su manera de desarrollarlas presenta con Aristóteles, de quien fué el verdadero continuador, y marcada diferencia con Schelling, de quien fué compañero, discípulo y rival, ofrece Jorge Hegel, nacido en Stuttgart en 1770. Después de haber hecho sus primeros estudios en el Gimnasio de aquella ciudad pasó á la Universidad de Tubinga para cursar Teología. En el Seminario protestante, donde mereció, como Aristóteles, el sobrenombre de *el lector* (tenía costumbre de extractar todos los libros que leía, y estos extractos forman una verdadera biblioteca), pero donde se le tuvo poco menos que por incapaz para las especulaciones filosóficas, trabó amistad con el joven Schelling, que eclipsaba á todos sus condiscípulos. Profesor privado en Suiza y en Francfort, se habilitó como *Privatim docens* en Jena, donde llegó á enseñar bajo la protección de Schelling como *profesor extraordinario*. Aquí publicó su primer tratado. *Diferencia del sistema filosófico de Fichte del de Schelling*, asociándose á poco con este último en la publicación del *Diario crítico de Filosofía*. En la enseñanza alcanzó al principio poco crédito, aunque ascendió á profesor en el mismo Jena, puesto que le arrebató la catástrofe que puso la Prusia al borde de su total ruina. Al estampido del cañón de la batalla de Jena terminó Hegel la *Fenomenología del Espíritu*, á que llamaba su *Viaje de descubrimientos*, y en la que se separó definitivamente de Schelling. Desde Jena, y para atender á su subsistencia, marchó Hegel á Bamberg, donde durante dos años redactó la *Gaceta Política* de aquel Estado. En 1868 ocupó el rectorado del Gimnasio de Nuremberg, donde se casó con una

oven patricia de quien tuvo dos hijos. Durante su rectorado escribió la *Lógica* (1812 á 1816), de modo que su producción filosófica comenzó de lleno cuando Schelling había terminado la suya. En 1816 fué llamado á desempeñar una cátedra en la Universidad de Heidelberg, donde publicó su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* y en 1818 pasó á Berlín á ocupar la cátedra ilustrada por Fichte. Aquí dió lecciones sobre casi todas las ciencias filosóficas y formó una numerosa y activa escuela, que por sus relaciones con el Gobierno y altos funcionarios obtuvo hasta la influencia administrativa, no siempre con provecho del libre interior asentimiento que la ciencia pide, ni de la autoridad moral del sistema, que se llamó por esto *Filosofía del Estado.* La explicación de Hegel en cátedra era seca, descarnada, sin ornato, pero poderosamente atractiva, como expresión de un profundo trabajo del espíritu: su palabra, premiosa al comenzar, adquiría tal rapidez cuando se embebía en la reflexión, que les era muy difícil á los oyentes el seguirla. Durante las vacaciones de su cátedra visitó los Países Bajos (1822), Viena (1824), Weimar, donde fué recibido por Goethe con gran distinción, y París, donde pagó á Cousín la visita que éste le había hecho (1827). Nombrado rector de la Universidad de Berlín en 1830 desempeñó este puesto con más sentido y tino práctico que Fichte. Vigoroso todavía le sorprendió la muerte en el cólera de 1831, el mismo día del fallecimiento de Leibnitz. Descansa en el mismo cementerio que Solger y Fichte, al lado del último y no muy lejos del primero. Todos sus escritos han sido coleccionados en diez y ocho tomos, en que se distribuyen en esta forma: 1.° *Pequeños tratados.* 2.° *Fenomenología.* 3.° *Lógica.* 4.° *Estética.* 5.° *Lógica.* 6.° y 7.° *Enciclopedia.* 8.° *Filosofía del Derecho.* 9.° *Filosofía.* 11.° y 12.° *Filosofía de la Religión.* 13.° y 15.° *Historia de la Filosofía.* 16.° y 18.° *Es-*

critos varios. El *Idealismo absoluto* es la síntesis del *Idealismo subjetivo* de Fichte y del *Idealismo objetivo* de Schelling. Lo que para Fichte es el yo subjetivo, para Hegel es la *idea* ó el yo absoluto, así como en aquél el Yo, puro sér y actividad, se opone á sí mismo, poniendo de este modo la naturaleza para, volviendo mediante esta oposición á sí mismo, reconocerse en la conciencia; en éste la idea, puro sér en un principio, se opone á sí misma como naturaleza para hacerse idea para sí, para reconocerse en el espíritu. Todas las categorías lógicas, todas las formas de la naturaleza, todas las manifestaciones del espíritu en los individuos, en los pueblos, en el arte, en la religión y en la ciencia, son las fases del desenvolvimiento de lo absoluto, que tiende á alcanzar la conciencia de sí mismo. Todas las cosas para Hegel son, como para Schelling, momentos ó potencias del absoluto; pero en vez de quedarse como éste en su intuición, Hegel pretende demostrarlas *construyéndolas.* Diferénciase también de Schelling y se acerca á Fichte por su concepción de la substancia absoluta como sujeto, como sér para sí, como espíritu, considerando el espíritu del hombre como idéntico con ella en vez de suponerlo una simple modificación de lo absoluto sin existencia propia. Pero es más que esta síntesis, es el resumen sistemático de toda la filosofía abstracta que comienza con Aristóteles, que partiendo no del pensamiento en su realidad, del pensamiento de su objeto, sino del pensamiento en su mayor abstracción, del pensamiento apartado de su objeto, ha de llevar necesariamente á la negación de todo objeto pensado; mas no alcanzando á negarse á sí ha de concluir estableciendo como única realidad el pensamiento del pensamiento, el νοεσις νοεσεος, la Filosofía, puro pensar por pensar, estéril formalismo. Porque si concebimos al sér no como el que es, sino como la abstracción del sér, como

el *ente*, el sér sin sér, su esencia no contiene en sí nada, es una posibilidad impotente, una esencia no seyente cuyo valor lo recibe de una cosa que no es ella, que es su propia negación, pasando así del sér sin contenido al contenido sin sér. Esta contradicción lógica entre la materia y la forma, en que es imposible descansar, hace que Hegel ponga en movimiento el concepto antes inmóvil del ente aristotélico, explicándolo todo por el proceso de sus evoluciones, que tienen á su vez su razón en la contradicción, necesidad dialéctica que lleva de un término á otro. Pero si su sistema es una vasta síntesis de todos los anteriores, so pena de contradicción, porque si el yo, Dios y el mundo se explican por el abstracto algo, este algo es el sér potencial, que todo lo hace y lo contiene, no da otra luz que la de mostrar la insuficiencia de todo conceptualismo de que el hegeliano es la expresión más alta. La escuela de Hegel se dividió á la muerte del maestro en derecha, centro é izquierda. Aquellos de sus discípulos que pertenecen á la primera sostienen ante todo el lado absoluto de la doctrina; Goichel reconoce la libertad del hombre, la inmortalidad del alma, la personalidad de Dios: los que formaron el centro explican su texto sin cuidarse de las consecuencias; así Gans, á la cabeza de la mayoría de la escuela, protestó contra las afirmaciones de Goichel; por último, figuran en la izquierda los que exagerando el lado subjetivo hacen de la moral, del derecho y de la religión meras formas de la conciencia. Richter de Magdeburg, proclamando el Evangelio de la Muerte, invita á la humanidad á que deseche la vana esperanza de la inmortalidad, que le impedía el desenvolvimiento de su bienestar terreno, lo que Feuebart, Strauss, Bruno, Bauer y Max Stirner defendieron contra Weise y Goichel y contra los partidarios de la última forma del sistema schellingiano, Pabot y Gun-

ther. La izquierda misma no tardó en fraccionarse, naciendo de ella una extrema izquierda que, acabando por no admitir de la idea más que la forma de la evolución, es una de las raíces del positivismo.

Sistemas que proceden de la Crítica de la Razón Práctica.—Schopenhauer.—La teoría de Kant sobre el espacio y el tiempo, á los que este filósofo consideraba como formas puras del conocimiento sensible, lleva á Schopenhauer á considerar la causalidad, á que reduce todas las formas puras del Entendimiento de aquél, como mera relación ideal entre los fenómenos, considerando así el Mundo como una *Representación* del sujeto, identificando las formas de la inteligencia y la constitución del cerebro, por lo que se decía «que la filosofía de Locke es la crítica de las funciones sensoriales, y la de Kant la de las funciones cerebrales.» Pero respecto del sujeto del conocimiento que por su identidad con el cuerpo existe como individuo, el cuerpo es dado de dos modos diferentes, como representación ó intuición (un objeto entre otros objetos), y al mismo tiempo como *lo que cada uno conoce inmediatamente,* como *voluntad.* El cuerpo no es más que la voluntad objetiva, y la inteligencia un simple fenómeno cerebral. El mundo no es esencialmente más que *Voluntad,* que se va objetivando gradualmente en los órdenes de la naturaleza hasta llegar al hombre. La

voluntad, como la cosa en sí, es indestructible y libérrima, es la realidad de que nuestra intuición no es más que la apariencia. Mas la voluntad en sí misma nos es desconocida ó más bien, es incognoscible, puesto que todo lo conocido es por esto mismo fenómeno, apariencia. La primera objetivación de la voluntad son las ideas, propiedades ó direcciones primordiales, formas inmutables que se manifiestan en innumerables individuos, á los que sirven de modelo. La idea objeto de la contemplación pura es como la mensajera entre los mundos de la realidad y de la apariencia; el único medio de conocerlas es sacrificar la individualidad (el sujeto individual, en cuanto fenómeno, está sometido á las formas de la razón suficiente, y las ideas escapan á esta ley, que sólo sirve para regular las apariencias). Esta primera liberación se realiza por el arte en que el individuo cesa de ser esclavo, se hace objeto puro de conocimiento; tiene su fin en sí mismo, se identifica con las ideas (la realidad emancipada de los defectos de la inteligencia y de la voluntad), en cuya contemplación el sujeto penetra el secreto del mundo al mismo tiempo que los misterios de la belleza, y comprende que la existencia es un dolor de que se consuela un momento esperando el día de la suprema curación. Cuando se reconoce que el yo no es nada, que sólo por

efecto de las formas engañosas de Maya (la ilusión) el principio aparece revestido de tantas formas, que todo lo que es no son más que manifestaciones de una y la misma Voluntad, no distingue entre su sér y los otros, renuncia al egoísmo que, tomando á su individuo por lo único real, niega prácticamente la realidad de los otros. La compasión, ese hecho singular, por la que vemos desaparecer la línea misteriosa que á los ojos de la razón divide un sér de otro es la raíz de todas las virtudes; pero no es más que un primer paso hacia el fin de toda moral, que no es más que la negación del querer vivir. La vida es la limitación, es como una sed inextinguible, es el dolor, el dolor sólo es positivo. Esto es lo que han reconocido todas las religiones, si se exceptúan el helenismo y el islamismo bajo una forma mítica; el dogma de la caída entre los judíos, y entre los cristianos Adam, comiendo de la fruta del bien y del mal, es la afirmación encarnada del querer vivir; Jesús la negación encarnada que se ofrece en sacrificio para operar la redención. Adam representa las tendencias animales y finitas del hombre, Jesús el hombre divino y eterno; pero ninguna religión lo ha expresado más enérgicamente que el budhismo por la absorción en el nirvana. «La naturaleza, que es la voluntad objetivada, no conoce más que lo que es físico, no lo que es moral,» lo

que en ella reina, lo mismo en el reino del hombre que en el animal, es la fuerza y no el derecho. Éste, voluntad ciega *(blind)*, es el antípoda del principio moral, que sólo se alcanza por la destrucción de sus obras, llegando, como dicen los budhistas, «á la negación del objeto que es conocido y del sujeto que lo conoce, al vacío absoluto, no sólo de todo conocimiento, sino de toda idea,» entrando, como dice Mad. Guyón, en aquel «Mediodía de gloria, día que no tiene noche, vida que no teme ya la muerte en la muerte misma, porque la muerte ha vencido á la muerte, y quien ha sufrido la primera no sufrirá la segunda.»

Schopenhauer se reconoce como discípulo de Kant; es más, se cree el discípulo legítimo, mientras que tacha á Fichte, Schelling y Hegel de ser su descendencia bastarda; pero es el discípulo del Kant idealista, del Kant de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura,* en que no se había dejado deslizar esta frase que aparece en la segunda, «la materia de la intuición nos viene de fuera,» y que nada justifica, porque el concepto de causalidad es meramente subjetivo. Admitiendo su *Crítica* trata de edificar sobre lo que su maestro ha destruido. La metafísica es una necesidad del hombre, *el hombre es un animal metafísico.* «La Naturaleza, después de haber atravesado los dos reinos inconscientes del mineral y del vegetal, y la larga serie del reino animal, llega, en fin, en el hombre á la razón y la conciencia, y entonces, asombrada de su obra, se pregunta qué es.» La Metafísica es, pues, «aquel modo de conocimiento que excede la posibili-

dad de la experiencia, la naturaleza, los fenómenos, para explicar aquello, porque cada cosa es condicionada en este ó en aquel sentido, ó más claro, para explicar lo que hay detrás de la naturaleza y la hace posible.» Esta necesidad se satisface de dos modos, según que busque su fundamento *fuera de ella* ó en *sí misma*. El primero es la Religión, cuyo motivo de crencia es exterior, una revelación que se apoya en signos y en milagros. La religión es *la metafísica del pueblo*, «es el único medio de revelar y hacer sensible la alta significación de la vida al sentido grosero y á la perezosa inteligencia de la multitud, embebecida en las ocupaciones inferiores y en el trabajo material. Las religiones son para el pueblo un beneficio inapreciable; aun cuando haya que desecharlas porque se opongan al progreso de la humanidad hay que hacerlo con todas las consideraciones posibles; mas pretender que un Goethe ó un Shakespeare acepte *bona fide et sensu proprio* los dogmas de una religión cualquiera es pedir que un gigante se ponga los zapatos de un enano. «La verdadera filosofía, la que nos enseña á conocer la esencia del mundo y nos eleva así sobre los fenómenos, no se pregunta *de dónde* viene el mundo, ni *adónde va*, ni *por qué es*, sino sólo *lo que es*,» *la metafísica debe ser una cosmología sin pretender llegar á ser una teología*. Su contenido es la experiencia; pero la experiencia toda, entera. Así, al no saber nada de Kant, al saberlo todo de Schelling y Hegel, Schopenhauer opone el saber alguna cosa. La metafísica no se eleva sobre la naturaleza más que en cuanto penetra hasta lo que hay escondido en ella ó bajo ella; pero sin considerar alguna cosa como independiente de los fenómenos que la manifiestan, es siempre inmanente sin llegar nunca á trascendente. ¿Pero entonces no se confunde con la física? Nó; ésta explica el fenómeno por una cosa más incomprensible que el fenómeno mismo,

por las leyes y las fuerzas naturales; no es en el fondo más que una doctrina que hace del fenómeno la cosa en sí. La distinción entre la Física y la Metafísica es la que hay entre lo que parece y lo que es. Ella nos enseña que el orden de la naturaleza es el orden absoluto de las cosas, y en este sentido es el fundamento de la Moral, por lo que puede decirse «que el *Credo* necesario de todos los justos y los buenos es: yo creo en una metafísica.» Mientras que la filosofía tiene por objeto la totalidad de la experiencia, cada ciencia particular tiene por objeto una categoría particular de experiencias, se pueden comparar á los obreros de Ginebra, que no hacen más que una determinada pieza del reloj, mientras que el filósofo es el relojero. Nuestros conocimientos son de dos clases: concretos, intuitivos, que nos son dados por el entendimiento *(Verstand)*, y forman la *Dianosología*, y abstractos, discursivos, racionales, que constituyen la *Lógica*. La Metafísica, comprendiendo la totalidad de la experiencia, contiene la metafísica de la naturaleza, la metafísica de lo bello y la metafísica de las costumbres. *El mundo es mi representación.* «No hay objeto sin sujeto.» El que lo conoce todo y no es conocido de nadie es el sujeto, que, como tal, es el portador del mundo *(der Träger der Welt)*. El mundo, tal como lo percibimos, es un fenómeno cerebral *(ein Gehirnphaenomen)*. Esta dependencia, en que está el objeto por relación al sujeto, constituye la idealidad del mundo *como representación*. El objeto está condicionado por el sujeto: 1.º Materialmente, puesto que una cosa no puede ser pensada como objetiva más que por oposición con un sujeto de que es la representación. 2.º Formalmente, porque el modo de existencia del objeto, su representación (tiempo, espacio, causalidad) viene del sujeto, está predispuesto en él. *La materia no es más que una mentira verdadera* (ὕλη ἀληθινον ψεῦδος). La materia no es más que lo que obra en general, abstrac-

ción hecha de todo modo de acción; no es, pues, objeto de la intuición, sino del pensamiento; la materia es incorporal. Cuando consideramos el mundo como exterior á nosotros hacemos lo que el salvaje, que no se reconoce cuando se mira al espejo. El gran error de todos los sistemas consiste en haber desconocido que *la materia y la inteligencia son correlativas,* que la una no hace más que reflejar la otra, que son la misma, vista desde dos lados opuestos. ¿Mas se podrá decir, aunque destruyáis todos los espejos, los objetos que reflejaban desaparecerán con ellos? Á esto contesta la doctrina de la idealidad del tiempo y del espacio. La primera queda establecida por la ley mecánica de la *inercia,* porque en suma, ¿qué dice esta ley?, que por la sola virtud del tiempo ningún cambio puede verificarse, luego el tiempo no es algo que está en contacto con los cuerpos, aquél y éstos son de naturaleza heterogénea, que el primero pertenece á la pura representación y su órgano, mientras que éstos muestran que son una cosa en sí por diferente que pueda ser de sus manifestaciones. «La prueba más evidente de la idealidad del espacio es que no podemos apartarlo de nuestro pensamiento, porque cuando yo noto que una cosa me acompaña, siempre deduzco que depende de mí. Debe ser una función fundamental de mi inteligencia que se extiende á todo lo que tiene extensión, á todo lo que es representable. No conocemos, pues, las cosas todas como son en sí, sino todas como nos aparecen.» «Los sentidos nos dan sensaciones, pero no intuiciones. Lo que dan los sentidos solos, á lo que dan las funciones del cerebro (tiempo, espacio, causalidad), es como la masa de los nervios sensoriales á la masa cerebral» El espacio y el tiempo no son más que puras formas, cuadros vacíos; se necesita algo que los llene: esto es la materia ó la causalidad. La materia no es de un cabo al otro cabo más que causalidad. *(Denn diese ist durch*

und durch nichts als Causalität.) Obrando es como llena el espacio y el tiempo y los reconcilia. En el tiempo puro no hay coexistencia, en el espacio puro no hay antes ni después; mas la existencia real es la simultaneidad *(das zugleichseyn)* de muchos estados. De la unión del espacio y del tiempo resulta la materia, es decir, la posibilidad de la simultaneidad y de la duración por la permanencia de la substancia á través de los cambios de estado. El correlativo en el sujeto de la materia ó la causalidad es el entendimiento; toda materia, toda causalidad, toda realidad no es más que en el entendimiento, por el entendimiento y para el entendimiento. Nuestros conocimientos son *intuitivos* y *abstractos.* El conocimiento intuitivo es el primero de todos. La sabiduría y el genio, esas dos cimas del Parnaso del conocimiento humano, tienen su raíz en las facultades intuitivas; entre la intuición del mundo tal como existe en el cerebro de un Shakespeare y el de un cualquiera hay la misma diferencia que entre un buen cuadro al óleo y una pintura china sin sombras y sin perspectiva: el conocimiento abstracto no puede darnos más que reglas generales, que no sirven para ningún caso particular. Sobre la sensibilidad *(Sinnlichkeit)* y el entendimiento *(Verstand)*, esto es, el conocimiento de la causalidad, está la razón *(Vernunft)*, bien llamada reflexión, porque es un *reflejo* del conocimiento intuitivo, cuya única función es la de formar conceptos. La razón «es de naturaleza femenina, no da sino después de haber recibido; en sí no tiene más que las formas vacías de su actividad. De la razón nacen el saber *(Wissen)* y la ciencia *(Wissenchaft)*; la relación del primero (el conocimiento abstracto) á la segunda es la de la parte al todo. La ciencia exige la subordinación de las verdades inferiores, «la historia es un saber, pero no una ciencia.» La presencia de las representaciones en

nuestra conciencia está tan rigurosamente sometida al principio de razón suficiente, como el movimiento de los cuerpos á la ley de causalidad; la ley de asociación no es más que este principio aplicado al curso subjetivo del pensamiento. Mas entrambas leyes están sometidas á la dirección superior de la voluntad, «que obliga á la inteligencia, su sierva, á ligar pensamiento á pensamiento á fin de poder orientarse mejor en cada caso.» Nuestra inteligencia es sucesiva; su forma no es el espacio, sino el tiempo: sólo por eso no tiene tres dimensiones como la intuicion; es como un telescopio, que tiene un campo de visión muy estrecho: de aquí su carácter *fragmentario;* es como una linterna mágica, en cuyo foco no se puede formar más que una imagen, y en que las más bellas tienen que ceder la vez á las más vulgares; de aquí también el *olvido;* el conocimiento más seguro es la intuición, pero está limitada al individuo y las intuiciones no pueden juntarse en un concepto sino por la supresión de las diferencias por un olvido. La inteligencia, además, envejece con el cerebro, y además sus excelencias se excluyen, no se puede tener á la par la intuición del genio y el método del lógico. La inteligencia no tiene más que un fin, la conservación del individuo; lo demás es puro lujo. «El genio es tan útil en la vida práctica como un telescopio en un teatro;» además, la naturaleza reparte la inteligencia muy desigualmente. Si el hombre no fuera más que un sér inteligente, «una cabeza de ángel alada y sin cuerpo,» el mundo no le aparecería más que como una representación; «mas él tiene su raíz en este mundo, se encuentra en él como *individuo,* su conocimiento depende del cuerpo, que no es para él una representación entre otras, sino que es dado de dos modos diferentes, como un objeto entre otros objetos, sometido á las leyes objetivas, y al mismo tiempo es *lo que cada uno conoce inmediatamente* y

expresa con la palabra *voluntad.*» El acto voluntario y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes objetivamente y ligados por el vínculo de la causalidad, son la misma cosa, ya *dada inmediatamente,* ya *dada en la intuición intelectual.* El fondo de nuestro sér es la *voluntad,* su manifestación inmediata el *cuerpo.* Schopenhauer distingue la voluntad tomada en general *(Wille)* de la voluntad determinada por motivos *(Willkur).* La primera, que es de la que aquí nos ocupamos, no es la fuerza (abstracción del dominio donde reinan las causas), sino el concepto inmediato que cada cual reconoce en su propio individuo sin ninguna forma, ni aun la distinción entre sujeto y objeto, pues que en ella coinciden. La voluntad es la esencia interna y única del mundo inorgánico, del vegetal y del animal; pero se manifiesta en el primero como causa *(Ursache),* en el segundo como excitación *(Reiz)* y en el tercero como motivo *(Motiv).* La causa se rige por la ley de Newton, la acción y la reacción son iguales en la excitación, la intensidad del efecto no está siempre en razón directa de la intensidad de la causa, el motivo viene acompañado de la conciencia y no tiene necesidad de durar mucho tiempo para obrar, basta que sea percibido. Si nos fijamos en la *tendencia* de las aguas á precipitarse en las hondonadas; en la *perseverancia* con que el imán se vuelve al Norte; en el *deseo ardiente* del hierro á unirse á él, etc., no se necesita un gran esfuerzo para comprender que lo que aquí es una tendencia ciega, sorda, invariable, y lo que en nosotros es un fin determinado por la inteligencia, son la misma cosa, como la aurora y medio día son debidos á los rayos del sol. De grado en grado la objetivación de la voluntad se hace más visible, mientras en los más antiguos períodos del globo se limitaba á las fuerzas más inferiores, y las fuerzas de la naturaleza inorgánica se entregaban á una lucha gigantesca de que era teatro, no

la superficie del planeta, sino su masa entera; cuando concluyó ese combate de Titanes y el granito se extendió sobre los combatientes como una losa funeraria, la voluntad de vivir se objetivó en el apacible mundo de las plantas, que descarbonizó el aire y lo hizo apto para la vida animal. En el mundo vegetal la voluntad es todavía una fuerza inconsciente y ciega; pero entre el reino orgánico y el inorgánico la línea de demarcación es absoluta. La diferencia que existe entre la fuerza vital y las físico-químicas es que éstas pueden entrar y salir en el cuerpo, lo que no es posible á aquélla. Cuando el individuo, por su complexión, no puede asimilarse su alimento, ni conservar sus hijos por simple excitación, los movimientos se verifican por motivo, se hace necesaria la inteligencia, que sale de la voluntad á título de puro *mecanismo*, de medio para conservación del individuo y la especie; con este mecanismo nace de un golpe *el mundo como representación*, la voluntad ha pasado de las tinieblas á la luz. De grado en grado, á través de formas innumerables, pasa de los pescados y reptiles gigantescos hasta el hombre. Un sér más inteligente que él sería imposible, porque no podría soportar la vida un solo instante. La voluntad, pues, es idéntica, es también indestructible. Como cosa en sí está fuera del cambio, del fenómeno, de la destrucción. En el mundo de los fenómenos sometidos á las formas del tiempo, del espacio y de la causalidad, todo nace y todo perece; mas esto no es más que una ilusión de la inteligencia, que nace con ella y fuera de la cual no tiene ninguna significación. El individuo, que es la expresión de la especie en el tiempo, muere; pero la especie, la idea, que representa lo que hay de indestructible en el individuo, como las fuerzas físicas, lo que hay de indestructible en la naturaleza inorgánica, es inmortal. ¿Mas qué me importa la pérdida de mi individualidad, cuando llevo en mí individualidades sin

número? Una individualidad limitada, condenada á una duración sin fin, arrastraría una vida tan monótona, que le haría preferible la nada. «Desear la inmortalidad de la persona es querer perpetuar una ilusión á lo infinito.» La voluntad es absolutamente libre como cosa en sí, y absolutamente necesitada como fenómeno; la materia no es más que la voluntad visible *(die blosse Sichtbarkeit des Willens)*, las causas eficientes y las finales idénticas El materialista dice: vemos *porque* tenemos ojos, pensamos *porque* tenemos cerebro; los partidarios de las causas finales tenemos ojos *para* ver, cerebro *para* pensar. Uno y otro necesitan completarse; la vida es el resultado de la acción de las fuerzas materiales, pero éstas son resultado de la causa final de la vida, de la voluntad de vivir. El instinto esclarece la finalidad, pues muestra que se puede obrar de una manera determinada en vista de un fin que no se reconoce y de que no se tiene ninguna representación. Entre el instinto y el motivo no hay más que una diferencia de grado, porque el motivo no puede obrar sino en la hipótesis de un *impulso interior*, de una manera de ser particular de la voluntad, que es el *carácter*; «el instinto es, pues, un carácter determinado en un sentido único, con una fuerza inconmensurable;» el motivo supone una esfera de conocimiento más extensa, y por consiguiente una inteligencia más desenvuelta. Todo es la volunlad; pero ¿qué es la voluntad? «No hay respuesta posible á esta pregunta, puesto que ser conocido está en oposición con ser en sí, y todo lo que es conocido es por esto mismo fenómeno.» El mundo de los fenómenos y el mundo de la realidad se juntan por el intermedio de las ideas. «En los diferentes grados de la voluntad hemos reconocido las ideas platónicas en tanto que esos grados son las especies determinadas, las propiedades primordiales, las formas inmutables, que sustraídas al suceder se manifiestan en

todos los cuerpos orgánicos é inorgánicos y en innumerables individuos á los que sirven de modelos.» «La idea y la cosa en sí no son absolutamente idénticas; la idea es más bien la objetivación inmediata, y por tanto adecuada de la cosa en sí, que es la voluntad, pero la voluntad no objetivada aún, que aun no se ha hecho representativa.» El primer resultado del conocimiento de las ideas es la supresión del individuo, pues estando el sujeto individual sometido á las formas de la razón suficiente, y las ideas fuera de esta ley, el único medio de conocer las ideas es sacrificar su individualidad. «En la contemplación estética la cosa particular se convierte al punto en la idea de su especie, y el individuo que la contempla en un puro sujeto de conocimiento.» El espíritu participa entonces de los caracteres de lo absoluto y de lo eterno *(res æterna est quatenus res sub æternitatis specie concipet)*, se sustituye poco á poco á la voluntad, de que corrige los defectos por sus virtudes intelectuales, y su influencia es tan poderosa, que en una intuicion desinteresada tiende á absorber el universo; el contemplador atrae á sí la naturaleza tan bien, que acaba por sentirla como un accidente de su propia substancia. El genio consiste en el predominio de la intuición y de la contemplación sobre la voluntad; su misión es conocer las ideas independientemente de la razón suficiente, y su naturaleza quedar puro sujeto de conocimiento, sin participar en nada de las debilidades y de las miserias de la individualidad. El arte, como decía Aristóteles, es una purificación; tiene por símbolo la luz, vestido de los bienaventurados: la belleza es el primer rayo de esa luz celeste, es la iniciación á ese mundo superior de la objetividad y de la vida contemplativa en que ponía Aristóteles el ideal de la moral humana. En lo bello el puro conocimiento domina y triunfa sin combate; en lo sublime este estado de puro conocimiento no se ha

obtenido sino por una ruptura consciente y violenta con la voluntad, y como la voluntad es el fondo eterno del mundo, el sublime puede dividirse en dinámico, matemático ó moral, según tenga por teatro la naturaleza, la extensión ó el alma del hombre: lo lindo es lo que anima la voluntad presentándola una satisfacción inmediata; es un traidor que á favor del disfraz estético quiere introducir el enemigo en la plaza (tales son las desnudeces que comprometen lo bello, presentándolas en una forma halagadora para los sentidos). El artista es la esencia de la naturaleza, la voluntad objetivándose; «la entiende á media palabra, expresa claramente lo que ella no sabía más que balbucear y le grita: Esto es lo que querías decir; la naturaleza es una estética que se ignora.» ¡No hay en realidad más que un solo arte, el de la intuición pura; mas la naturaleza se manifiesta en grados diferentes de objetivación; los más simples son los de la materia inorgánica, que si es irrepresentable por sí misma, cada una de sus cualidades es la apariencia de una idea; en ellas descansa la arquitectura, lucha entre el peso y la fijeza, que se combaten y reconcilian por columnas, bóvedas y pilares; la luz interviene en ella para acusar las proporciones del conjunto y la delicadeza de los detalles, y es como el símbolo de la alegría que produce la pura contemplación. Con el mundo vegetal aparece el arte de los jardines y el paisaje, que alcanza todavía al mundo animal; los grados de objetivación son cada vez más elevados, y el elemento del placer estético triunfa poco á poco sobre el elemento subjetivo, comenzando á mostrarse la idea de especie y la característica de los géneros. Aquí todavía lo característico se confunde con lo bello, porque los animales tienen un carácter de especie, no un carácter individual. En el hombre, por el contrario, el carácter de especie se separa del carácter individual; aquél toma el nombre de belleza, éste el de

carácter y expresión: «entre los animales no hay, propiamente hablando, individualidad estética; en el mundo humano no hay más que individuos;» cada persona es su tipo y tiene el valor de una idea; y, como dil ce Winckelmann, «el retrato mismo debe ser el idea- del individuo.» «En la escultura lo principal es la belleza,» esto es, la objetivación de la voluntad en el es pacio, y la gracia, la objetivación de la voluntad en el tiempo; en la pintura, por el contrario, lo principal es el carácter y la expresión, que debe armonizar con la belleza; «porque la supresión del carácter específico por el individual sería la caricatura, y la de éste por aquél la insignificancia.» «La poesía objetiva, la idea del hombre, á la que conviene representarse con los caracteres más profundamente individuales,» y sus diferentes géneros (la canción, el romance, el idilio, la novela, el poema épico y el drama), representan el tránsito de la subjetividad á la objetividad; siendo «el extremo opuesto á la arquitectura, en la serie de las bellas artes, el drama,» cuyo punto culminante *es la tragedia, esa intérprete fiel del dolor humano,* cuyo verdadero sentido es que las faltas expiadas por el héroe no son las suyas, sino las hereditarias, esto es, el delito de existir. La poesía es una moral estética, preludio de la moral propiamente dicha. La música se diferencia de las otras artes en que en vez de ser una imagen de las ideas, es la imagen de la voluntad misma, y por esto una filosofía oculta. «*Musica est metaphysices occultum nescientis se philosophari animi.*» Si el mundo, como representación, no es más que la objetivación de la voluntad, el arte es la explicación de esta objetivación, la cámara obscura en que se dibujan los objetos con más pureza; pero el consuelo del arte, el entusiasmo, que hace olvidar al artista las penas de la vida, no es el quietismo de la voluntad; el artista no se emancipa de la vida más que por unos instantes; el arte es un con-

suelo para permanecer en la vida, no un camino para salir, hasta que fatigado de su juego se viene á las cosas serias. La Santa Cecilia de Rafael es el símbolo de este tránsito del arte á la moral. La voluntad, que tomada en sí misma es un deseo ciego é inconsciente de vivir, después de haber atravesado el reino inorgánico, el vegetal y el animal, llega en el cerebro humano á la conciencia de sí misma, entonces el hombre comprende que la realidad es una ilusión, la vida un dolor, y que lo mejor para la voluntad es negarse, porque con ella niega el esfuerzo y el sufrimiento, que le son inseparables. No hay más que esta alternativa, ó que tomando el mundo por lo serio, la voluntad quiera, con plena conciencia, lo que antes no había querido sino como ciego apetito, que es la afirmación del querer vivir *(die Bejahung des Willens zum Leben)*, ó que iluminada por el conocimiento del mundo cese en su querer, no vea en los fenómenos que la soliciten motivos de acción, sino impedimentos para llegar á la libertad perfecta por el reposo ó la negación del querer vivir *(die Vernunung des Willens zum Leben)*. La afirmación ardiente del querer vivir es el egoísmo. Engañado por la ilusión, que le hace tomar su persona por una realidad durable y el mundo de los fenómenos por una existencia sólida, el egoísta lo sacrifica todo á sí: la vida en esta forma de individualidad desenfrenada no tiene ningún carácter moral. El que, por el contrario, reconoce que el yo no es nada, que el principio de individuación no tiene más que un valor ilusorio; el que ha reconocido la identidad de todos los seres, goza en sus alegrías y sufre con sus dolores: la base de la moral es, pues, la compasión *(Mitleid)*, la caridad *(Menschenliebe)*. La piedad es la fuente común de la justicia y de la caridad, del *neminem læde* y del *omnes juva;* pero el punto culminante de la moral es el ascetismo, la negación del querer vivir, cuyo más

alto grado es la castidad voluntaria y absoluta. «Así como en la satisfacción del apetito sexual se afirma la voluntad de querer vivir del individuo, el ascetismo, impidiendo la satisfacción de este apetito, niega esta voluntad de vivir, y con esto muestra que con la vida de este cuerpo, apariencia de la voluntad, la voluntad cesa también.» La negación de la volnntad de vivir supone la libertad. El hombre no es solamente un grupo de fenómenos ligados en el tiempo y el espacio por la causalidad, es una manifestación de la cosa en sí, que tiene en ella su realidad. En tanto que obra *(operari)* no es más que un fenómeno, sometido, como los otros, á la ley de la necesidad; en tanto que es *(esse)* está fuera del tiempo, del esvacio, de la causalidad, de todas las formas de lo necesario; es, pues, libre *(im esse nicht im operari liegt die Freiheit)*. «La libertad moral no debe buscarse en la naturaleza, sino fuera de la naturaleza.» La voluntad, en tanto que se manifiesta en el individuo y constituye su querer fundamental, es anterior é independiente de todo conocimiento *(Velle non discitur)*: este querer fundamental constituye el *carácter inteligible*, su manifestación es el *carácter empírico*, la influencia que el conocimiento como *medium* de los motivos tiene sobre él constituye la diferencia entre el hombre y el animal, pues aunque ambos son determinados por los motivos con igual necesidad, como éste posee el conocimiento abstracto puede *deliberar*, lo que no es más que el conflicto entre los motivos, que acaba con el triunfo del más fuerte. El carácter adquirido es el que se obtiene en el curso de la vida y en el comercio del mundo; las acciones humanas son, pues, el producto de dos factores, el carácter y los motivos, que son como las fuerzas centrífuga y centrípeta. La tendencia ciega de la voluntad á querer vivir se manifiesta por el amor: *meditatio compositionis generationis futuræ, e qua iterum pendent in-*

numeræ generationes. El poder irresistible del amor prueba que el individuo no entra en él para nada; la especie crea en un individuo una ilusión, por la que éste toma por su propio bien lo que no es más que su sacrificio á la especie. La elección está guiada siempre por un objeto inconsciente, que lleva á realizar el tipo de la especie, su belleza. El hombre y la mujer buscan cada uno en el otro las cualidades que les faltan: «las dos personas deben neutralizarse, como el ácido y el álcali en la sal.» «Cuando dos amantes conciben una pasión invencible es que son *el uno para el otro* por naturaleza, se pertenecen por *derecho divino,* apesar de las leyes y convenciones humanas.» Los amantes creen buscar la felicidad, cuando no son más que el instrumento para que nazca el individuo, que no es posible más que por ellos. Por eso los matrimonios por amor son desgraciados. *Quien se casa por amores ha de vivir con dolores.* El amor es un gran culpable; perpetuando la especie perpetúa el dolor. Cuando un hombre nace, el diablo se ríe. Querer es sufrir (porque todo querer nace de una necesidad), y como vivir es querer, «el dolor es la esencia de la vida.» «La vida no es más que una lucha por la existencia, con la certeza de ser vencido.» Cuanto más perfecta, el sufrimiento es mayor. El bien no puede estar sino en la negación de la vida. Esta negación no es el suicidio; el suicida quiere la vida, lo que no quiere es el dolor: mata al individuo, pero no á la especie. El hombre no es un *cero moral,* lo que supone que esta vida es continuación de otra. Si se admite que la voluntad procede del padre y la inteligencia de la madre, y al morir se separan, la voluntad, objetivándose en otro cuerpo por generación, halla otra inteligencia, que como mortal no puede tener recuerdo de la vida anterior *(palingenesia).* El único medio de llegar al anonadamiento es el conocimiento; cuando la

voluntad elige el negarse á sí misma entramos en el *reino de la gracia*, donde la virtud comienza por la piedad y la caridad, se perfecciona por el ascetismo y nos conduce al *nirvana*, que se produce por la «*euthanasia de la voluntad*,» estado de perfecta indiferencia en que el sujeto y el objeto desaparecen, y no hay ni voluntad, ni representación, ni mundo. Para los que están aún llenos de querer, esta abolición completa de la voluntad es la nada; «mas para aquellos que han negado la voluntad, ¿qué es este mundo real, con sus soles y su vía láctea? Nada.» Arturo Schopenhauer nació en Dantzig en 1778, hijo de un rico comerciante y de madre joven y literata. Viajó mucho en sus primeros años por Alemania, Suiza, Bélgica, Francia é Inglaterra, donde aprendió á odiar la mogigatería, «que ha degradado la más inteligente y acaso la primera nación de Europa, á punto de que sería ya tiempo de enviar á Inglaterra, contra los reverendos, misioneros de la Razón con los escritos de Strauss en una mano y la *Crítica* de Kant en la otra.» Colocado en una casa de comercio en Hamburgo, como el comercio le repugnaba (decía que en la gran mascarada de nuestro mundo civilizado, los comerciantes son los únicos especuladores desenmascarados), se entretenía en leer en su bufete la frenología de Gall. Habiéndose suicidado su padre por el temor exagerado de un revés de fortuna, quedó bajo la dirección de su madre, que entonces se estableció en Weimar, siendo su casa centro de un círculo literario á que concurrían Goethe, Wieland, Falk, Enrique Mayer y otros sabios. Schopenhauer obtuvo de ella permiso para abandonar el comercio, y fué enviado sucesivamente al Gimnasio de Gotha y á la Universidad de Gottinga, donde se dedicó á la medicina, las ciencias naturales y la historia. Las lecciones de Schulze le aficionaron á la filosofía. Su maestro le aconsejó dedicarse especialmente al estudio de Platón y

de Kant, no ocupándose, mientras no los poseyera, de ningún otro filósofo, especialmente de Aristóteles y Espinosa, «consejo que Schopenhauer no se arrepintió nunca de haber seguido.» De aquí fué á Berlín entusiasmado con el pensamiento de oir á un gran filósofo, Fichte; «pero su entusiasmo *à priori*—dice Frauenstaedt—cedió bien pronto el puesto á la burla y al desdén.» Preparábase en Berlín á sostener su tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, cuando la guerra le obligó á ir á Jena á sustentarla. Terminados sus ejercicios, se volvió á Weimar, donde encontró á Goethe en el apogeo de su experiencia, que ejerció sobre él una influencia durable, y á Mayer, que le inició en el estudio de la historia, de la filosofía y de la literatura de la India, acontecimiento capital en la vida de nuestro autor, de quien se ha dicho que es *un budhista extraviado en Occidente*. Influido por Goethe publicó su *Teoría de la Visión y de los Colores*, en que se han encontrado sorprendentes analogías con las de Young y Helmholtz. En 1819 apareció su obra maestra, *El Mundo como voluntad y representación (die Welt als Wille und Vorstellung)*. Tan poco interesó, que fué preciso rebajarle el precio para no perjudicar al librero, y sin embargo Juan Pablo decía de él «que no había obtenido la celebridad que merecía, que era generalmente filosófico, espiritual é ingenioso, que no sabía más que celebrarlo, no atreviéndose á criticarlo por su misma profundidad, comparable con los melancólicos lagos de la Noruega, en cuyas orillas no se ve nunca el sol, sino el negro estrellado cielo, y sobre los cuales ni se mueve un ala ni pasa un ave.» Después de un viaje de dos años por Italia, estudiando la obras de arte, sin desdeñar por eso los placeres, que ya había condenado, volvió á Berlín y enseñó como *privatim docens* un semestre. La fama que allí alcanzaban Hegel y Schleiermacher le hizo cobrar odio á la enseñanza oficial de

filosofía; sin embargo, después de un nuevo viaje á Italia se hizo inscribir en el programa de la Universidad de Berlín; pero no llegó á enseñar, viviendo solitario en esta ciudad hasta que el cólera le hizo huir á Francfort, fijándose *en esta morada, tan á propósito para un eremita,* donde pasó el resto de sus días. En 1836 publicó *La Voluntad en la Naturaleza*, que pasó también desapercibida. En ella mostraba su mal humor contra la filosofía de las Universidades, «esa *ancilla teologiæ*, esa mala repetición de la escolástica, para la que el más elevado criterio de la verdad filosófica es el catecismo del país.» Una Memoria premiada por la Sociedad Real de Ciencias de Noruega sobre *La Libertad de la Voluntad* le dió á conocer, y aunque al año siguiente no obtuvo igual suerte en la de Copenhague con otra *Sobre el fundamento de la Moral*, que más tarde publicó reunidas con el título de *Los dos problemas fundamentales de la Moral*, desde entonces fué objeto de discusiones, de críticas y de alabanzas. Tan enemigo de las agitaciones políticas, que legó toda su fortuna á la caja fundada en Berlín para los que habían defendido en 1848 y 1849 la causa del orden y sus huérfanos, creció la importancia de su filosofía, al par que decaía la de Hegel, después del conato de Constitución de Francfort. Pasada la tormenta publicó sus *Parerga und Paralilopema*, colección de estudios y de fragmentos. La filosofía de Schopenhauer comenzó entonces á ser conocida y apreciada fuera de su país. La *Westminster Review* publicó acerca de Schopenhauer un artículo importante, y al año siguiente la Universidad de Leipsik abrió un concurso para premiar un estudio sobre su filosofía. Creció con esto el número de sus lectores, de sus críticos y de sus discípulos, y gozando de una justa celebridad falleció en 1860 á los setenta y dos años. Se ha dicho de él que todas las cuestiones las miraba bajo un punto de vista

estético, y que cuando explicaba $a=a$, en su fisonomía y en el tono de su voz parecía que hablaba con su novia. No es de extrañar por esto su influencia artística: el polaco Saher Masu ha escrito novelas en sentido schopenhaueriano, y Wagner se ha inspirado en su pensamiento en *Los Niebelungen* y *Tristán Heralde*, inspiración que hubiera llegado á su colmo en el *Brahama*, que no llegó á componer. Sus primeros discípulos fueron Linder, á quien llamaba su archievangelista, y Frauenstaed, su apóstol, que ya en vida suya publicó con el título de *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer* una exposición breve y clara de este maestro. Á su muerte Frauenstaed intentó reformar su filosofía *desde y según ella misma*, sosteniendo que el segundo libro del *Mundo* como representación y voluntad ha venido á explicar ó mejor á destruir el idealismo del primero, y deduciendo de él un *monismo realista* fundado en que si las ideas obran como motivo no pueden ser meras apariencias, sino la real manifestación de la voluntad, y el fenómeno mismo su aparición en el espacio. No tardó este monismo realista en dar ocasión al *monismo materialista* de Luis Noiré, mientras Alfonso Bilharz, con su *Teoría Hiocéntrica*, intenta hallar dentro de la escuela base para un principio de individualidad con su ingeniosa concepción de un atomismo filosófico voluntario en que la voluntad central es punto y esfera al mismo tiempo; y Bahnsen, uno de los discípulos más autorizados de Schopenhauer, desenvuelve bien el aspecto realista, acercando de este modo la voluntad á la idea hasta identificarlas, lo que no deja de tener antecedentes en los escritos del maestro, que en sus últimos años pensaba que la voluntad, extraña á la ciencia, podría después de la muerte recibir una forma superior de conciencia, vacía de todo conocimiento discursivo, donde quedaría suprimida la distinción entre el sujeto y el

objeto, lo que no pudiendo concebirse sino en el conocimiento inconsciente, abre el camino al sistema de Hartmann, de quien, sin embargo, Bahnsen y Frauenstaed fueron decididos adversarios.

Tendencia á unir los sistemas que proceden de ambas críticas.—Hartmann.—Su filosofía de lo Inconsciente.—La Idea de Hegel y la Voluntad de Schopenhauer se unen en lo Inconsciente por Hartmann, que aspira también con este principio á conciliar la Metafísica y la Ciencia. Su manifestación más inferior la encontramos en los átomos. La materia no es ya esa masa inerte que aparece á los sentidos; los átomos no pueden ser más que puntos indivisibles, centros de fuerza: los materialistas, que quieren asociar la fuerza á la extensión, no reparan que es imposible hacer de átomos extensos puntos de aplicación de las fuerzas mecánicas tales como lo exige el cálculo matemático. Los átomos se mueven con arreglo á las leyes de la mecánica; hay, pues, en el átomo una acción y reacción regular; mas quien dice acción dice querer y fin proseguido con ó sin conciencia. Los átomos, pues, son individuos *(individua)*, y aun los individuos más perfectos, pues que son unidades indivisibles en el tiempo, en el espacio y en la acción: la célula vegetal ó animal encierra ya diversidad de elementos materiales y no mantiene su

unidad formal sino por la renovación de sus partes. Fibras, tejidos, órganos, son asociaciones de células, que forman individuos cada vez más complejos: el vegetal, el animal y el hombre son individuos de una complicación infinita y cada vez más grande, en que la subordinación de partes es aun más estrecha; por último, el mundo, el individuo, que encierra todos los otros, y el Uno-Todo, de que el mundo no es más que la manifestación fenomenal, es la unidad eterna absoluta, el Individuo (κατ᾽ἐξοχήν). La conciencia no es más que un acto que nace del conflicto de las fuerzas en la naturaleza ó sea de la oposición de las funciones del Inconsciente. Se podría preguntar si los átomos tienen conciencia, pero nos faltan todos los datos para resolver la cuestión. «Las primeras trazas evidentes de la conciencia se encuentran en la célula con su contenido semi-líquido, en el protoplasma de los protistas.» Su unidad depende del grado de comunicación de la substancia nerviosa. Las plantas tienen una conciencia menos rica que la nuestra, porque sus células están menos enlazadas. Si dos cerebros estuvieran unidos por filetes conductores, como lo están los dos hemisferios cerebrales, no tendrían más que una conciencia. La conciencia, cuyos grados son simple conciencia, conciencia de sí y conciencia de la personalidad, no

es propia del Uno-Todo, para el que no hay oposición, que no tiene cerebro. Hartmann admite la teoría de la evolución de Lamark y Darwin con sus leyes esenciales, la lucha por la existencia, la adaptación, la selección natural, la herencia, pero sólo como mecanismos ingeniosos que lo Inconsciente hace servir para sus fines. Si ellas dan á conocer ciertas leyes del desenvolvimiento filogenético y ontogenético, ni explican el punto de partida, ni por su puro mecanismo pueden explicarse los instintos, los reflejos, la fuerza curativa de la naturaleza ni la producción orgánica. La transformación de las especies no se explica tampoco por la influencia del medio, capaz á lo sumo de producir diferencias morfológicas, sino más bien por las generaciones heterogéneas y anormales. «El alma de los padres, como la de los hijos, no es más que la suma de las acciones del Inconsciente sobre un organismo apropiado;» y «nada impide que el genio mismo, reclamado por el interés superior de la evolución histórica, venga á añadirse como una facultad nueva al alma del niño.» Es preciso admitir una primera aparición de la vida en el seno de la materia inorgánica; pero desde el momento en que conquista una base de operaciones para su obra, en virtud de la ley de la economía de la fuerza, no hace salir la vida más que de la vida. «La

generación sexual es un mecanismo destinado á reemplazar la generación espontánea con una gran economía de fuerzas.» «No se puede negar que no haya tantas conciencias más ó menos independientes como centros nerviosos y aun células vivas; pero se tiene siempre el derecho de negar que haya tantas almas inconscientes como centros nerviosos ó células. La coordinación de los diversos elementos en un mismo individuo, la armonía de los hechos realizados por individuos diferentes, como los de las abejas en una colmena, y la más asombrosa de las voluntades humanas, bastan á probar que estos hechos, aunque parecen individuales, son en el fondo las manifestaciones de un Inconsciente idéntico, de un alma universal. «La diversidad de existencias no responde para nosotros más que á la diversidad de las determinaciones en el tiempo y en el espacio;» luego no hay diversidad de existencias en el *Inconsciente*, no sometido al tiempo ni al espacio, puesto que los ha creado. «El mundo no es más que la suma de acciones ó de actos voluntarios de lo Inconsciente, el yo otra suma diferente de acciones del mismo Inconsciente: en tanto que las primeras se oponen á las segundas, el mundo es para mí el mundo de mis sensaciones: en tanto que las segundas se oponen á las primeras, tengo el sentimiento de mi individualidad.»

«Que el Inconsciente cambie la combinación de acciones ó de actos de su voluntad que me constituyen y yo me haré otro, que interrumpa su acción y cesaré de ser. *Yo* soy un fenómeno semejante al arco iris, como él no soy más que un conjunto de relaciones, cambio á cada momento como ellas y me desvaneceré con ellas.... y sin embargo el sol continuará brillando y el Inconsciente que mi cerebro ha reflejado un momento obrará eternamente.» No se oponga á esta unidad la oposición entre los individuos, no más extraña que el de las facultades y los deseos en el alma individual. Lo Inconsciente tiene una sabiduría infinita, pero no tiene conciencia, lo que supondría en él una imperfección (la separación del sujeto y del objeto). Además, la conciencia absoluta presente en todo individuo, puesto que el Inconsciente está en todos, ¿cómo dejaría subsistir las conciencias particulares? Ni se diga que como causa debe contenerlas, porque basta que la causa contenga las condiciones necesarias al efecto, que lo contenga real, no formalmente. Podemos atribuirle, si se quiere, una intuición infalible, una *supra-conciencia,* la conciencia trascendente del sufrimiento infinito; y esta conciencia, donde no aparece la distinción entre el yo y el no-yo, ajena á toda noción de personalidad, debe cesar por la vuelta de lo Inconsciente á

la nada. Dotado el Inconsciente de todos los atributos de la Inteligencia, de la Omnipotencia y de la Providencia, «no hay *diferencia seria de principios* entre esta filosofía y un teísmo inteligente. Hartmann admite la existencia de placeres positivos; pero la suma de los dolores es mayor que la de los placeres, éstos son casi siempre negativos ó descansan en una ilusión, no son casi nunca sentidos directamente, mientras que lo es la pena. La voluntad inconsciente ha querido una cosa mala cuando quiere. La Idea, el elemento femenino, ha sacrificado su inocente virginidad á la violencia de la voluntad; pero quiere lo contrario de la vida y acabará por triunfar. Así Hartmann sustituye un pesimismo evolucionista, más propio de los pueblos europeos, al pesimismo budhista y oriental de Schopenhauer.

Eduardo Hartmann, hijo único del general de artillería del mismo nombre, nació en Berlín en 1840. En sus estudios interesáronle desde luégo las matemáticas y la física; en cambio los clásicos tuvieron para él poco atractivo. La lectura de Tucídides y de Sófocles le revelaron más tarde las bellezas de la literatura griega, en que se asocian en justa medida el cultivo de lo real y el sentido de lo práctico á la religión de lo ideal y á las indagaciones desinteresadas de la razón, por lo que cree que debe preponderar en la educación clásica si se ha de defender á la juventud contra la invasión del realismo utilitario, que amenaza dominarla.

Tampoco le cautivó la historia. «Creo—dice—que e sentido histórico falta por completo á la juventud y no se desarrolla sino con los años;» fué preciso que la literatura de Hegel le enseñara «que el Logos vive y obra en los héroes históricos y por ellos extiende su imperio,» para que comprendiera su importancia. Disgustado de la educación universitaria, que en muchos puntos no es más que perder el tiempo, en otros pide conocimientos de que no se puede reportar ninguna utilidad, y exige cosas tan sorprendentes como saberse de memoria cada mes un canto de iglesia, se consoló con el cultivo de la música y el dibujo, que aprendió fuera del Gimnasio, de maestros hábiles, y en cuyas artes no tardó en mostrar talento, no sólo de ejecución, sino de inventiva. Á su salida del Gimnasio, después de brillantes ejercicios, se dedicó á la carrera de su padre, entrando en el regimiento de artillería de la Guardia para pasar su año de voluntariado y tres en la Escuela de Artillería de Berlín, compartidos entre los trabajos científicos de su profesión, los artísticos y filosóficos á que le llevaban sus aficiones y el trato con la sociedad más distinguida, que le hizo decir: «Las brutales apreciaciones que muchos hombres de mérito hacen de la mujer pudieran muy bien consistir en que no han conocido verdaderas señoras.» Una afección reumática, que se le complicó con una contusión en la rodilla, le obligó á abandonar el servicio al cabo de dos años con el grado de primer teniente de artillería. Aplicóse entonces sucesivamente á la pintura y á la música, pero muy luégo se convenció de que sus aptitudes para la ejecución no igualaban á sus aptitudes críticas. «La bancarrota de mis ambiciones—dice—fué completa; no me quedó más que una cosa, el pensamiento.» Comprendió al fin que su verdadera vocación era la filosofía. Ya en 1858 había compuesto un ensayo con el título de *Consideraciones sobre el espí-*

ritu, en que se trasluce cierta tendencia monista: los ocios de su guarnición en Spandau le permitieron escribir sobre la *Actividad espiritual de la sensación* un tratado en que se propone reducir la sensación á la Voluntad y á la Idea. Cuando volvió de lleno á sus estudios hizo diferentes trabajos para su propia instrucción sobre la coquetería, la imaginación, la conciencia, el honor, la propiedad; sobre los errores psicológicos de la frenología de Gall; sobre la *Crítica de la Razón Pura;* sobre el valor de la razón y de la ciencia en la vida práctica; sobre el concepto de lo infinito, y sobre la raíz única del principio de razón suficiente. Estos ensayos no estaban destinados á ver la luz; la misma *Filosofía de lo Inconsciente* hubiera quedado acaso inédita mucho tiempo sin el encuentro casual de su autor con un librero que le decidió á publicarla. No teniendo necesidad de trabajar para vivir, Hartmann no tenía que sacrificar nada á los prejuicios del público, ni la enseñanza escolástica había podido alterar la independencia y la originalidad de su pensamiento, pues aun cuando se graduó de doctor (1867) en la Universidad de Rostock, rara vez había asistido á las clases, prefiriendo consultar directamente á los grandes maestros á escuchar á sus pálidos comentadores. Hasta 1864 el único filósofo con quien había intimado era un antiguo hegeliano amigo de su casa, que le hizo leer á Hegel, á Schelling y á Schopenhauer, pero que no aceptaba en filosofía más método que el del primero. Si á esto se añade su comercio intelectual con algunos amigos médicos, entre los que es de notar Fleming, á quien confiesa deber sus mejores inspiraciones, sus estudios en las ciencias naturales y su trato de gentes, tendremos reunidas las fuentes en que se alimentó la inteligencia de nuestro filósofo. Lo mismo antes que después del gran éxito de su libro, su vida en Berlín es una aplicación práctica de sus

doctrinas. «En mi casa—dice—una esposa querida compañera inteligente de mis indagaciones ideales...‘ representa el elemento pesimista. Mientras que yo defiendo el optimismo evolucionista, ella se declara escéptica al progreso. Á nuestros pies juega con un pe. rro, su fiel amigo, un hermoso y robusto niño, que se ensaya en combinar verbos y substantivos. Ya se ha elevado á la conciencia que Fichte atribuye á su Yo, pero no habla de este Yo.... más que, como Fichte lo hacía también muchas veces, sino en tercera persona. Mis parientes, los de mi mujer y un círculo de amigos escogidos participan y animan nuestras conversaciones y nuestros placeres, y uno de estos últimos, que era filósofo, decía últimamente hablando de nosotros: «Si se quieren ver todavía caras alegres y satisfechas es preciso ir á casa de los pesimistas.» Para comprender el gran éxito de la *Filosofía de lo Inconsciente* es necesario fijar la atención en el estado en que se encontraban á su aparición los espíritus en Alemania. Los excesos de la especulación hegeliana habían producido una reacción materialista, á que ayudaban grandes descubrimientos en física, en zoología y en fisiología. Moleschott, Büchner, Bois-Reymond, Helmholz, Klein, Dürhing, y la teoría evolucionista de Darwin, que cuenta en Haeckel quizás el más preclaro de sus discípulos y continuadores, así como los estudios de psicofísica, en que con Müller y Fechner se creía haber llegado á establecer la relación matemática de la impresión y de la sensación, hacían que se apartase la vista y se mirase como sospechosa toda indagación metafísica. En vano Erdmann procuraba conciliar con los nuevos descubrimientos las enseñanzas de Hegel, Lotze la Monadología leibnitciana y Fortlage el austero dogmatismo de Fichte; la *Historia del Materialismo* de Lange ofrecía á la filosofía un tratado de paz, que no era en el fondo sino una abdicación com-

pleta. En vano Zöllner hizo un llamamiento á la conciliación entre metafísicos y sabios, en vano la escuela de Schopenhauer abandonaba á la observación empírica todo el mundo de los fenómenos, que para ella era todo el mundo; desde la misma filosofía, con el nombre de *neo-kantismo,* se volvía á Kant para aprovechar todos los argumentos de su *Crítica* contra la imposibilidad del conocimiento de la *cosa en si* y de alcanzar el conocimiento de lo absoluto. Con estos antecedentes no es difícil explicarse la sensación que debió producir una obra en que con gran riqueza de datos y de observaciones ingeniosas, expuestos en una forma literaria y atractiva, se presentaban conciliados á la par el hegelianismo y el schopenhauerismo, la metafísica y la ciencia, respondiendo además con su sentido pesimista al descreimiento y desaliento universal. Volket ensaya rejuvenecer el hegelianismo por el principio del Inconsciente; Bahansen saludaba á Hartmann como el *filósofo moderno por excelencia;* las revistas teológicas veían con complacencia un pesimismo que, como la religión cristiana, enseñaba la vanidad y la nada de la vida, y en lo Inconsciente un principio que se acercaba al teísmo; los políticos radicales apreciaban sus ideas de solidaridad universal, y los conservadores su respeto á la tradición histórica y sus preferencias monárquicas; los literatos no podían ser insensibles á la poesía que esparcía sobre la naturaleza entera quien reconocía hasta en el átomo pensamiento y voluntad, y hasta el público solamente culto se interesaba por sus originales observaciones sobre la vida, la amistad y el amor; cada uno creía encontrar en la nueva filosofía su propio pensamiento. No tardó, sin embargo, en descubrirse que por ser el de todos no era de ninguno. Frauestädt y Bahnsen le atacaron desde el punto de vista schopenhaueriano; Michelet desde el de Hegel; Stiebeling, Fischer, Klein y Dühring

desde el de la filosofía y el materialismo; Kirchmann desde el positivismo, y Weis, Jürgen Bone, Meyer (sin hablar de otras refutaciones de Knauer, Henne-Am-Rhyn, Haym y Hartsen) como anti-pesimistas. Taubert, Moritz, Venetianer, el barón de Prel y el mismo autor contestaron vigorosamente á estos diversos ataques, mientras que Göring en su *Sistema de Filosofía Crítica,* al paso que censura duramente los errores históricos de Hartmann y su teoría de la conciencia, en que no ve, como Volkelt, más que «un tejido de contradicciones,» apoya con argumentos positivos y con la refutación profunda de las doctrinas contrarias su teoría de la inconsciencia de la voluntad. Cualquiera que sea el valor definitivo de la *Filosofía de lo Inconsciente* tendrá siempre el mérito de haber procurado hacer cesar el divorcio en que hoy se encuentran filósofos y científicos, y sobre todo el haber ensanchado los horizontes de la filosofía más allá de la esfera del la conciencia, ó al menos de la conciencia reflexiva, en que hasta ahora en general, y salvo notables excepciones, había permanecido encerrada.

Filósofos independientes ó contrarios á la reforma de Kant.—Entre los sistemas que contradicen ó no derivan directamente de las Críticas de Kant, son los más importantes el del *Sentimiento creyente y la fe* de Jacobi, el *realismo* de Herbart y el *realismo racional* de Krause.

Sentimentalismo creyente de Jacobi.—Jacobi, que consideraba la filosofía de Espinosa como el sistema especulativo más consecuente, concluía de aquí que toda filosofía demostrativa conducía ne-

cesariamente al fatalismo, al panteísmo y al ateísmo. Toda especulación, según él, tiende á sustituir otra conciencia á la conciencia natural. Así como la moralidad no tiene más regla que el sentimiento del hombre de bien, la medida de toda verdad es el juicio sencillo del hombre razonable. Hay un sentimiento invencible, irrecusable, que es el fundamento de toda ciencia y de toda religión; este sentimiento me enseña que yo tengo un órgano para las cosas inteligibles, y este órgano es la razón. La existencia de Dios se revela directamente á la conciencia como la claridad del día hiere nuestros ojos. La verdadera ciencia es la del espíritu, que da testimonio de Dios y de sí mismo; y «así como la realidad externa no tiene necesidad de ser probada, teniendo su prueba en sí misma, así la realidad, que se revela en ese sentido íntimo que llamamos *razón,* es lo mejor atestiguado por ella. El hombre tiene naturalmente fe en su razón y en sus sentidos, y no hay certeza más cierta que esta fe.» Toda filosofía verdadera parte de la fe y termina en ella. Preguntar si las intuiciones de la razón y del sentimiento son verdaderas es preguntar si el espíritu humano es un fantasma ó una mentira. La libertad del hombre y la Providencia son tan poco incompatibles, que la convicción que tenemos de Dios está en razón directa de la que tenemos de

su personalidad. Creemos en la Providencia porque creemos en la razón y en la libertad, y Dios parece más sublime como creador de hombres como Sócrates y Fenelón, que como autor del mecanismo celeste. «Si estas ideas no tienen realidad, si el hombre fuera engañado por la conciencia que se le impone, el hombre entero es una mentira, y el Dios de Sócrates y el de los cristianos el heroe imaginario de un cuento.»

Federico Jacobi nació en Dusseldorf en 1743. Su padre, rico negociante, lo destinó al comercio. De carácter religioso y meditabundo, cuéntase que á los nueve años la idea de la eternidad le causó tal impresión, que cayó sin sentido. No podía pensar en la nada sin horror y la eternidad le llenaba de espanto. Procuró vencerse y logró que no le apareciera de nuevo hasta salir de la adolescencia, entonces se atrevió á mirarla frente á frente. «Desde esta época—dice—me ha sorprendido con frecuencia y he llegado á creer que podría evocarla á voluntad y matarme evocándola muchas veces seguidas.» Para reprimir las indiscreciones de su pensamiento se afilió á una Sociedad de pietistas. Habiendo ido á Ginebra á concluir su aprendizaje comercial, conoció al físico Lesage, que le desimpresionó acerca de su falta de capacidad para comprender las abstracciones, mostrándole que lo que no había entendido era ó erróneo ó sin sentido, y se familiarizó con la literatura francesa, entusiasmándole especialmente la lectura de J. J. Rousseau. Á los veinte años volvió á su país, se puso al frente de la casa de su padre y se casó con una mujer de gran mérito, Betty de Clermont. Nombrado por el elector palatino con-

sejero de Hacienda de los ducados de Berg y Juillers, pudo renunciar al comercio y entregarse de lleno á sus aficiones, siendo su casa de Pempdfort uno de los centros literarios más importantes de Alemania. No tardó él mismo en obtener uno de los primeros puestos entre los escritores de su país por sus novelas filosóficas *Waldemar* y la *Correspondencia de Allwill.* Feliz por su familia, por sus amistades y sus riquezas, la desgracia vino á herirle arrebatándole su mujer y un hijo, y poco después una parte de su fortuna. Una entrevista que tuvo con Lessing, en que se convenció de que el celebrado autor de *Nathan,* el sabio, era espinosista, dió ocasión á la publicación de sus *Cartas á Mendelssohn sobre la filosofía de Espinosa,* y á esta época de su vida pertenecen también su correspondencia con Hamann y *Una palabra de Lessing,* escrito político. En 1787 emprendió su polémica contra Kant y después con Fichte en sus diálogos *David Hume* ó el *Idealismo y el Realismo, Carta á Fichte, De hacer la razón razón razonable (die Vernunft zu Verstande zu bringuen).* La invasión francesa (1794) le obligó á refugiarse en el Holstein, donde hubiera terminado sus días si el nombramiento de académico de la de Ciencias de Munich, de la que no tardó en ser presidente, no le hubiera hecho establecerse en esta ciudad. Por entonces escribió su tratado *De las cosas divinas,* dirigido contra la filosofía de Schelling. Jubilado á los setenta años, consagró los últimos de su vida á revisar sus obras, siendo notables sus introducciones al *Diálogo sobre el idealismo y el realismo* y á las *Cartas sobre Espinosa,* siendo la primera el proemio y la segunda la última palabra de su filosofía. Á poco falleció en 1819. Al lado de Jacobi debe colocarse á Juan Hamann, *el mago del Norte* (n. 1730, m. 1788). De juventud borrascosa, la lectura de la Biblia produjo en él una regeneración moral, concluyendo sus días, merced á la protección de un admi-

rador de sus escritos (Buchholz), feliz y honrosamente. Goethe compara sus escritos á los libros sibilinos, que no se comentaban más que cuando se tenía necesidad de oráculos, y Juan Pablo su estilo á un torrente, cuyas aguas la tempestad rechaza á su punto de partida, diciendo de él que es juntamente un héroe y un niño. «Se necesita—dice—algo más que la física para interpretar la naturaleza; la naturaleza es como una palabra hebrea compuesta sólo de consonantes á que la razón tiene que añadir las vocales.» Mas «¿qué es la razón con su pretendida certeza y universalidad? ¿Qué es más que un *ente de razón* ideal, que la superstición de la sinrazón adorna con atributos divinos?» «La razón es santa, justa y buena, mas no puede darnos más que el sentimiento de la ignorancia. La verdadera filosofía tiene por objeto hacernos comprender el verdadero sentido de la revelación. Esta revelación es triple. Dios se revela en la naturaleza, en el hombre y en la Biblia. El libro de la creación encierra ejemplos de las ideas generales, que Dios ha querido hacer conocer á la criatura por la criatura; los libros santos contienen artículos secretos, que Dios ha querido revelar al hombre por los hombres.» «El dogma de la encarnación es el símbolo de la unidad de la naturaleza humana y de la naturaleza divina.... Si se considera á Dios como la causa de todos los efectos en la tierra y en el cielo, cada uno de nuestros cabellos es tan divino como el behémot de la Biblia.... Dios es el único objeto de nuestros deseos y de nuestras ideas, lo demás no es más que fenómeno, como dicen los filósofos, sin saber acaso lo que dicen.» Juan Helder (n. 1744, m. 1803) menosprecia, como Jacobi, toda especulación que no recaiga sobre la realidad, y parte como Espinosa, á quien defiende de las acusaciones de panteísmo y fatalismo, de la idea del sér absoluto, principio al par de toda existencia y de toda verdad. Esta manera de ser era ente-

ramente opuesta á la de Kant, de quien fué discípulo y á quien elogió primero, y contra el que al fin de su vida escribió su *Metacrítica*. Pero su obra más notable son sus *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*. El género humano, dice, es uno y forma un todo orgánico que ocupa el grado superior en la tierra. La sensibilidad y el instinto de los animales están, en cuanto á su intensidad, en razón inversa de su esfera de acción. Privado de instinto, el hombre tiene una esfera de actividad que abraza el mundo; organizado para la razón, el lenguaje y la libertad; dotado de más nobles disposiciones que los animales, y de una sensibilidad más viva, aunque de una constitución más delicada, está dispuesto para vivir más tiempo y para extenderse por toda la tierra. Por el sentimiento religioso aspira á lo infinito y concibe la esperanza de una vida inmortal. Para ser perfecto le basta ser hombre, pues la palabra *humanidad* significa perfección, siendo sobre la tierra la imagen del Creador. Toda potencia está adscrita á un órgano, pero este órgano no es más que el medio, no la fuerza. El hombre es una inteligencia servida por órganos, que es anterior á éstos y que les sobrevivirá. Toda la virtualidad de la naturaleza humana no puede realizarse sobre la tierra, que no es más que un lugar de preparación. La humanidad no es aquí más que un capullo que debe abrirse en otra parte; el estado presente del hombre es *probablemente* el lazo que une dos mundos. El cristianismo es la expresión de la más pura humanidad, y su objeto es reunir todos los pueblos en uno solo, educándolos á la par para este mundo y para el otro; pero no debe ponerse el fin de la humanidad únicamente más allá de la tumba. Todavía por mucho tiempo todas las edades de la humanidad coexistirán sobre la tierra. El hombre es doblemente inmortal; además de la que esperamos de una metempsícosis desconocida, hay otra que depende de

nosotros; todo el bien que hacemos es imperecedero, y la tradición lo conserva á todos los hombres, transmitiéndolo de generación en generación. Se ha dicho de Federico Schleiermacher (n. 1768, m. 1834) que fué el discípulo de todos y el de ninguno; por eso, mientras que Michelet le coloca entre Fichte y Schelling, Reinhol pretende que su primera dirección fué determinada por la *Filosofía de la Naturaleza*. Mas él mismo nos dice que ni quería derivar de nadie, ni erigirse en jefe de escuela, importando al interés de todos que cada cual mantenga su propia individualidad y la desarrolle á su manera, que cada uno tenga conciencia de su relación al universo. En sus *Discursos sobre la religión*, dirigidos á los *ilustrados* detractores de la religión, afirma que ésta ni es un mero saber, ni una especie de actividad, ni la reunión de ambas cosas; es el fruto de una disposición particular y primitiva, es la conciencia inmedita de que todo lo que es finito tiene su razón de ser en lo infinito. Buscar y encontrar en todas las cosas lo eterno y lo infinito, esa es la religión. Se distingue de la moral en que ésta supone la libertad, mientras que la piedad podía ser tan viva y tan profunda, aunque todo fuera necesario. La religión, en suma, es el sentimiento profundo de que un espíritu divino se revela en nosotros ó nos inspira. Por eso dice de Espinosa: «Para él el infinito era el principio y el fin, el universo su único é imperecedero amor; con una santa inocencia y una humildad profunda se miraba en el mundo eterno, de que era espejo fiel.» «La religión supone la inmortalidad del alma.» En medio del mundo finito, sentirse *uno* con lo infinito y ser eterno á cada instante, esa es la inmortalidad religiosa. El que ha comprendido que es más que él mismo, sabe que perdiéndose se pierde poco. Aquel que ha experimentado un deseo más vasto y más santo que el de vivir como individuo, tiene derecho á la inmortalidad, ese solo

comprende la existencia infinita, á la que infaliblemente debemos elevarnos después de la muerte; no siendo la religión una doctrina no puede ser enseñada, pero puede despertarse. Esta es la misión del *sacerdote*, el *laico* es el que tiene necesidad de recibir este impulso religioso. La verdadera Iglesia es una república, en la que todos son laicos y sacerdotes á su vez. En los *Monólogos* se inclina á Leibnitz. El espíritu es, según él, lo que hay de más grande en el mundo; las formas eternas de las cosas no son más que el reflejo de la inteligencia. Cada individuo es *individualmente querido* por Dios, es una obra particular de su poder, donde vienen á concentrarse y penetrarse en una esencia propia y distinta todos los elementos de la naturaleza humana. La libertad es un hecho primitivo, que no tiene más límite que la ley moral y el derecho de otro; el sentimiento y el amor son la condición del desenvolvimiento individual y de la moralidad. Una sociedad, ocupada exclusivamente del bienestar material, es una sociedad bárbara, y el hombre verdaderamente libre no pertenece á ella, sino á un mundo mejor, que puede prometerse con certeza y del que ya goza desde aquí por el poder poético del pensamiento. Un hombre que llegara á la perfección en esta vida no tendría razón de ser; la inmortalidad del alma está garantida por lo prematuro de la muerte. La *Dialéctica* comprende una parte *trascendental* y otra *formal* ó *técnica*. El saber es producido necesariamente de la misma manera por todos los que piensan, y se considera como correspondiente á un objeto pensado, se funda sobre la impersonalidad de la razón, expresa la relación del universo al sujeto pensante y supone la correspondencia entre el pensamiento y la realidad. El pensamiento resulta del concurso de la actividad intelectual y los sentidos, por sólo la sensibilidad no se podría ni fijar el objeto, y hasta las ideas más generales encierran un elemento

sensible. La forma más perfecta del pensamiento, la *intuición*, supone el concurso igual de la actividad intelectual y de la actividad orgánica ó los sentidos. El pensamiento y la realidad se identifican en el sér; pero el mundo finito, conjunto de fenómenos, no tiene con el principio absoluto otra relación más que la de dependencia. Las ideas de Dios y del mundo no son idénticas ni opuestas, sino correlativas; no puede concebirse entre Dios y el mundo más relación que la de una *existencia conexa*, que ninguna palabra humana puede expresar. Scheleiermacher admite las doctrinas de Kant sobre los conceptos *à priori*, pero les da una realidad absoluta. Gracias á la armonía de nuestra organización con la totalidad de las existencias, percibimos verdaderamente al sér real; pero aunque la idea de Dios y la del mundo constituyen nuestro sér y nuestro saber, la Divinidad está colocada en una esfera donde ninguna ciencia puede alcanzarla enteramente, así como no puede comprender la totalidad de las cosas más que por aproximación. El sistema absoluto de la ciencia es la realización completa de la idea del saber, donde se combinan y penetran la experiencia y la ciencia especulativa, cuya identidad es la verdadera filosofía.

Realismo de Herbat. — La filosofía, según Herbat, no tiene un objeto determinado; las ciencias recogen los datos de la experiencia interna y externa y la filosofía los elabora por la reflexión; es, pues, la *elaboración de las nociones*. El primer objeto de este trabajo es hacer las nociones claras y distintas, que es el cometido de la *lógica*. Mas hay nociones que, á medida que se elaboran, aparecen más contradictorias, y la reflexión tiene que rectificarlas me-

diante elementos sacados de su propio fondo; tal es la función de la *metafísica*, cuyas diferentes aplicaciones son la *psicología*, *la filosofía de la naturaleza* y la *teología*, cuyas diferentes ramas forman la *filosofía teorética*. Hay otras nociones, que se caracterizan por su evidencia inmediata y por el juicio de aprobación ó desaprobación que las acompaña, y son el objeto de la *estética* ó de la *filosofía práctica*. En su aplicación á los hechos, la estética da origen á las *teorías del arte*, que enseñan lo que es preciso hacer para producir lo que agrada, y entre ellas hay una cuyos preceptos se imponen como necesarios y obligatorios, que es la *moral*. La metafísica se divide en cuatro partes: teoría del *método; ontología*, que trata del sér, de la inherencia y del cambio; *synechología* ó teoría de la continuidad, que trata de la materia, del espacio y del tiempo, é *ideología*, que indaga la naturaleza del yo y el origen de las ideas. La cuestión general de la metafísica es, como puede concebirse sin contradicción, la inherencia, el cambio, la materia, el *yo*. La metafísica nos muestra la ignorancia en que nos dejan los sentidos acerca de la naturaleza real de las cosas, lo absurdo de la noción del *cambio* y las contradicciones que implica la noción del *yo*, uno y múltiple al mismo tiempo y que considerado de cerca es una percepción sin objeto percibido. Esto nos conduce á la noción

de seres simples ó *mónadas*, sin principio de oposición interna, diferentes unos de otros y exentos de las condiciones de tiempo y espacio. «El sér es una posición absoluta, su concepto excluye toda negación y toda relación.» Si todo cuanto existe es simple por naturaleza, ¿de dónde sale la pluralidad? De las relaciones determinadas que se establecen entre estos seres. De la acción recíproca entre ellos nacen las moléculas; si otras mónadas penetran entre ellas, hasta donde lo permite el estado de equilibrio de la atracción y la repulsión, la molécula acrecerá; la unión de estas moléculas acrecidas es la materia. Cuando dos seres simples de la misma naturaleza se penetran por otro de naturaleza diferente se formará una recta, porque el último se colocará en medio, porque los semejantes se rechazan en direcciones opuestas; la unión de tres elementos diversos produce un triángulo, cuatro para ligarse forman un espacio material. «El alma es simple, no tiene partes ni pluralidad en su cualidad.» Su cualidad no es desconocida, pero su actividad, como la de todo lo que es real, consiste en conservarse *(selbsterhaltung)*; como simple el alma es inmortal. Todos los estados de conciencia son representaciones, y todas las representaciones fuerzas cuando se encuentran en estado de oposición recíproca. Las representaciones por este antagonis-

mo pierden un cuanto de su intensidad, que es lo que se llama *detención;* pero no pudiendo destruirse la detención, lo que hace es hacer disminuir su tensión y hacerles pasar al estado de *tendencia* á restablecer su independencia, y de ahí la voluntad, que no es una facultad particular, sino una consecuencia de la suspensión de las ideas. Desde que la representación se aparta de este punto de obscurecimiento se produce un movimiento. El cálculo de este equilibrio y movimiento es el objeto de la *Estática* y la *Mecánica* del espíritu. Las llamadas facultades del alma no son más que abstracciones; «desde que á la concepción natural de lo que se observa en nosotros se añade la hipótesis de las facultades que tenemos, la psicología se convierte en *mitología*.» Las representaciones forman diferentes *continuos,* las que pertenecen á uno mismo se oponen entre sí, pero las que pertenecen á continuos diferentes «pueden unirse hasta formar una sola fuerza, que como tal éntre en el cálculo.» Cada representación por la detención puede ser excluida de la conciencia, y se «llama *umbral de la conciencia* á aquel límite que una representación atraviesa cuando pasa del estado de detención completa al estado de representación real,» por bajo de él toda percepción entra en la categoría de las *percepciones insensibles;* pero éstas no son las infinitamente pe-

queñas, sino las complejas, ó como dice Drobisch: «No son las diferenciales, sino la integral de las diferenciales.» Cuando una representación, por la adición de otras, vence la detención, toca el umbral de la conciencia que forma el horizonte visible; después sube por cima de este horizonte *(Steigen)* y provoca el de estados análogos, produciéndose la idea general; así la noción de espacio no es más que la *sucesión que puede invertirse.* Cuando existe una representación en la conciencia y otras dos de fuerza igual y contraria tienden una á rechazarla y otra á favorecerla, se produce un estado de equilibrio que es el *sentimiento.* «El deseo es el predominio de una representación que lucha contra los obstáculos y arrastra en este sentido las demás representaciones;» un objeto es el punto donde se encuentran diferentes series de imágenes, el yo aquel en que se juntan toda la serie de representaciones, y la representación del yo ó la conciencia se produce en cuanto diferenciamos este punto de las series particulares que en él se cortan.

Juan Federico Herbat nació en Oldemburgo en 1776: estudió Flosofía con Fichte en Jena, y después de haber sido preceptor durante algunos años en Suiza, fué sucesivamente catedrático en Kœnisberg y en Gotinga, y después de haber fundado una escuela, cuyo principal asiento es Leipsik, murió en 1841. Sus obras principales son: *Pedagogía general; Filosofía*

práctica general; la *Psicología como ciencia apoyada por primera vez en la experiencia, la metafísica y las matemáticas; Manual de Psicología; Metafísica general; Examen analítico del derecho natural y del moral; Indagaciones psicológicas; Introducción á la Filosofía,* y un pequeño tratado titulado *Mi oposición á la Filosofía actual.* Aunque Herbat se ha llamado alguna vez un kantiano, y algunos hegelianos no vieron en su sistema más que un episodio insignificante de la filosofía de aquel filósofo, desecha como imposible la crítica de la razón y comienza, como Descartes, por la duda, no de las facultades, sino de las ideas. En vez de pensar con Schelling y Hegel que la verdad filosófica se transforma, tendiendo siempre á una forma más perfecta, cree que, como el saber matemático, el filosófico es susceptible de un crecimiento indefinido; pero que para cada cuestión no hay más que una solución, que una vez hallada es ya la misma para siempre. Lo más original de la doctrina de Herbat es la aplicación de las matemáticas á la psicología, y en esto también se muestra en discordancia con Kant, que había dicho que las matemáticas no son aplicables á los fenómenos internos, «porque la intuición en que estos fenómenos se producen tienen una sola dimensión, el tiempo.» Pero Herbat observa que todo lo que se percibe interiormente se muestra «como yendo y viniendo, oscilando y flotando, en una palabra, como una cosa que llega á hacerse más fuerte ó más débil.» Una de las diferencias más generales que encuentra en las diferentes masas de ideas es que unas son más antiguas, otras más nuevas, lo mismo para la especie que para el individuo; la razón no es más que el producto de una larga cultura. Reducida así la razón á un hecho psicológico, Herbat funda en él su sistema de educación, que consiste en transmitir á las nuevas generaciones la experiencia de la humanidad. Las ideas mo-

rales tienen por principios relaciones de la voluntad, que son cinco primitivas: la *libertad interna* (acuerdo de la voluntad con el juicio); la *perfección* (completo desarrollo de la razón); la *benevolencia* ó *caridad;* el *derecho* y la *justicia,* ó la *equidad.* La combinación y penetración de las cinco últimas suministra la materia, en sí vacía, de la primera. Si se aplica al Estado la idea del derecho, éste debe de ser democrático, porque de ella se deduce el dogma de la soberanía del pueblo; pero si se le aplican en seguida las de benevolencia y perfección, la dirección suprema deberá encomendarse á los más hábiles y á los mejores. «Todo el arte de gobernar consiste en reprimir con mano fuerte las violentas exigencias de las pasiones del tiempo, en satisfacer las aspiraciones naturales y legítimas que expresan verdaderas necesidades de la naturaleza humana, ofreciendo á estas aspiraciones y estas necesidades un medio regular y permanente para que puedan manifestarse con libertad.» Herbat no se ha ocupado especialmente de religión, pero apela á ella siempre que en la ciencia no encuentra suficientes explicaciones. «Á medida—dice—que se avanza en su examen, la vida se hace más incomprensible. La vegetación en sí nada tiene de maravillosa, pero la rosa y la encina están llenas de prodigios. Se puede concebir la formación de los infusorios y la de los pólipos como la del moho y la de los líquenes; pero á partir de los insectos, el mundo se presenta como creación; y sin embargo, el insecto se explica menos difícilmente que el cuadrúpedo. Mientras que la actividad del primero corresponde exactamente á sus necesidades, el segundo no es un simple mecanismo vital, un autómata animado. En cuanto al hombre, la psicología, impotente para explicar la vida moral, se ve obligada á reconocerla por el mayor de los prodigios y á humillarse delante de la religión única, que puede dar cuenta de todos

estos hechos maravillosos.» La fe en Dios, fundada en la contemplación de la naturaleza y en la apreciación de las causas finales, es tan cierta como la convicción de que las formas humanas que nos rodean son hombres como nosotros. Por lo demás, no podemos tener del Sér divino una noción precisa; nos basta con adorar en él al Autor de nuestra naturaleza racional y concebirle como un sér sublime, inmenso, infinito. «En cuanto á la religión positiva, menos tiene que temer de las audacias de la filosofía que de la ciega sumisión al dogma, siendo sus enemigos capitales la ignorancia, el fanatismo y la hipocresía.» Entre sus discípulos cuenta Herbat á Roer, Strumpell, Drobisch, que es considerado como el iniciador de la vuelta de la filosofía á Kant, iniciada en casi todas las escuelas alemanas, y del carácter de generalidad de la ley de asociación, tan desarrollado por los filósofos ingleses; Hartenstein, que ha publicado todas las obras de su maestro, entre ellas algunas póstumas precedidas de una biografía; Cornelius, conocido por sus estudios sobre electricidad y física molecular; Nahlowoki, que estudió la sensibilidad; Thilo y Zimmermann, el historiador y el estético de la escuela. Ésta tuvo por órgano la *Revista de Filosofía exacta,* fundada por Allihn y Ziller (1860), en la que, durante los quince años que duró, escribieron casi todos sus partidarios. Herbat influyó también en psicólogos como Juan de Müller y Griesinger, uno de los más grandes alienistas de Alemania, que tomó de él su definición de la locura. De la filosofía exacta deriva también la psicología étnica ó *Volkerpsychologie* de Waitz, Steinthal y Lázarus. Discípulo el primero de Drobisch, en su *Anthropologie der Naturvolker,* continuada por Gerland, asienta que el carácter específico del hombre se caracteriza por cuatro hechos: el imperio sobre la naturaleza por el trabajo, el lenguaje articulado, la vida social y las concepcio-

nes religiosas, que nada puede inducirse de las diferencias cranianas para las diversidades psicológicas, concluyendo que para la psicología no hay diferencia específica entre las razas humanas. Estas diferencias piensa que nacen principalmente del clima, y en su parte descriptiva recoge el mayor número de hechos reunidos hasta ahora sobre los negros, las razas aborígenes de América y las razas occeánicas; bien que mucha parte de este último estudio haya sido hecho por su continuador, Steinthal, tan conocido por sus trabajos lingüísticos; y Lázarus, el autor de la *Vida del Alma,* afirma la existencia de un espíritu nacional *(Volkgeist),* que «no es una substancia, sino un sujeto,» «una mónada que penetra y enlaza á los individuos,» «un espíritu objetivo.» Este espíritu objetivo tiene un sostén *(Trager),* que para Lázarus lo constituye el nivel medio del individuo. Los elementos del *Volkgeist* son el lenguaje, la mitología, la religión, el culto, la poesía popular, la escritura como base de la conciencia histórica, el arte, la vida práctica, las costumbres, la ley escrita, las ocupaciones, la vida de familia y la acción recíproca de unas sobre otras. Mediante su estudio se trata de «descubrir leyes según las cuales la actividad ideal (de un pueblo) adelanta ó retrasa, se eleva ó decae, se perfecciona y vivifica ó se debilita y embota. Para que no sea una ficción la psicología de las razas no debe dar un cuadro vago de las cualidades interiores de un pueblo, sino encontrar la fuente de donde dimanan, debe abrazar no tales ó cuales direcciones particulares y accidentales de su desarrollo, sino su totalidad con las leyes que lo rigen.» Tal es el programa que se ha propuesto desarrollar la *Zeitchrift für Volkerpsychologie.* El sistema de Herbat forma como un término medio entre el idealismo de Schelling y Hegel y el empirismo positivista, como los conceptos tos matemáticos entre la idea y el hecho; así no es

de extrañar su influencia sobre Hemholtz y Wund.

Realismo racional de Krause.—Ninguno de los filósofos contemporáneos ha visto con tanta claridad el arduo problema de la ciencia, y ninguno, á nuestro entender, lo ha resuelto de una manera más profunda. La distinción entre el sujeto y el objeto del conocimiento supone una identidad en que el sujeto sea sujeto de aquel objeto, y el objeto objeto de aquel sujeto. Esta identidad se encuentra en la intuición con que el Yo se está presente en la conciencia, siendo y sabiéndose el mismo que conoce y es conocido. La certeza inmediata absoluta y universal de esta idea fundamental *(Gaundschaung),* que hasta el escéptico afirma en su duda, es el principio de la ciencia subjetiva y el punto de partida de la ciencia entera. La ciencia de nosotros mismos, *Analítica,* consiste en conocer reflexivamente lo que se da en la intuición del Yo (*die Anschanung des Ich).* El Yo se está presente *(an sich)* como el que es, el *sér* del Yo; como lo que es, la *esencia;* en su esencia como *unidad* y en su unidad como propia unidad, *seidad,* y unidad entera, *omneidad,* que se juntan y compenetran en la unidad, que expresan *unión,* sin que esta unidad se rompa, antes quedando tal unidad en y sobre ellas, *unidad primera.* La esencia, siendo, se pone, es como es,

es positiva; de aquí las esencias formales del Yo, la *uniformidad,* la *rección,* la *contención,* la *composición,* la *primatividad,* que se refieren á las esencias reales. El contenido y la forma de la esencia se compenetran mutuamente en la unidad del Yo, siendo éste *lo que es, como es, real y positivo,* su *existencia.* En su contenido *(in sich)* el Yo se distingue interiormente como *espíritu* y *cuerpo,* que se caracterizan por la *seidad* y la *omneidad.* Mirando el Yo á sus determinaciones interiores, halla que estas últimas mudan incesantemente, y que la forma de este mudar es el *tiempo;* pero que el Yo con sus propiedades, incluso esta misma del mudar, *permanece* idéntico sobre todas sus mudanzas, igual y constante en ellas y sobre ellas, *eterno.* El Yo respecto á sus mudanzas es la razón *(der Grund), razón eterna* de su mudar y *temporal* de cada mudanza, subsistiendo sobre *su eternidad* y *su tiempo* como Yo superior *(Ur-Ich).* En su modo eterno de ser existe el Yo como potencia ó facultad *(Vermogen);* en su modo de ser temporal como aetividad *(Thätitgkeit),* y en el cuanto de su actividad como fuerza *(Kaft).* En la relación de la potencia á la actividad es *tendencia, deseo, inclinación;* en la de la actividad á la potencia, *deber, fin, motivo, bien, ley* y *vida.* Las facultades del Yo son el *conocimiento,* el *sentimiento* y la *voluntad.* Estas facultades se refieren

cada una á sí misma, cada una á las otras dos, siendo cada una necesaria al desarrollo de las otras, coincidiendo en sus últimos estados hechos, en la serie formal del tiempo, realizando todas la esencia como el bien de la vida, el conocimiento como propio, *verdad;* el sentimiento como totalidad, *amor, felicidad;* la voluntad como fin, *bien moral,* y refiriéndose todas al Yo como su fundamento común. Constituyen, pues, el organismo interno del Yo *(ein ennerer Theïlorganismus des ganzen Ich).* El conocimiento expresa la unión esencial en que el sujeto y el objeto se unen y quedan propiamente tales en su identidad; la actividad dirigida á conocer es el *pensar.* El sujeto del conocimiento en la ciencia analítica es siempre el Yo; pero el objeto del conocimiento, además del Yo, pienso que puede ser otra cosa que el Yo. Yo me conozco como espíritu, pero al mismo tiempo conozco que la potencia espiritual, la *razón,* no puede agotarse por ningún número de espíritus finitos y que es la esencia común de todos ellos: llego así, pues, á la idea de un mundo espiritual *(Gusterreich),* infinito en su género, y á la de un *sér espiritual* que contiene en sí todos los espíritus finitos. Del mismo modo el conocimiento de mi cuerpo me lleva á la de un *mundo físico* y una *Naturaleza,* y uno y otro á la de una *Humanidad,* sér de armonía *(Vereinwesen),*

del espíritu y la naturaleza. Mas estos tres seres, aunque infinitos en sí, están limitados unos por otros, son infinitos relativos, lo que exige un sér uno, infinito, absoluto, el *Sér Dios,* razón y fundamento de ellos y objeto absoluto del conocimiento. ¿Mas este Sér, objeto absoluto de mi pensamiento, tiene existencia real? Yo me pienso como sér, pero no como el sér; como esencia, pero no como la esencia; como unidad, pero no como la unidad; como absoluto, pero no como el absoluto, etc.; y lo mismo me sucede en las categorías de la forma y las de la existencia: yo aplico estas mismas categorías necesariamente al conocimiento de los demás seres; de ellos digo que son lo que son, etc.; pero de ninguno de ellos pienso que es el sér la esencia, la positividad, la existencia absoluta, etc.: ni puedo asegurar que las categorías según las que los concibo se den en ellos como en mí mismo, sabiendo sólo que son reales en mí y la regla de todas mis concepciones. Mas cuando pienso el Sér en el pleno concepto de tal, nada de sér pienso que quede fuera de él: es la *esencia* la *unidad,* y en cuanto uno de sí el *absoluto* (lo que absuelve y resuelve en sí toda relación), y el infinito (el sin límites, el todo), y la *unión* de estas propiedades, el *sér uno absolutamente infinito* é *infinitamente absoluto,* que pone su esencia sin negación ni contrariedad,

positivamente, como uno, numéricamente hablando, *único rector* y *continente* y *unión* y *armonía* de todas sus propiedades. Dios no es, pues, un sér, sino el *Sèr;* ni una unidad, sino la *Unidad,* etc. El Sér, poniendo absoluta é infinitamente su esencia, existe, es la *existencia,* que contiene la *existencia una,* la *original,* la *eterna* y la *continua*, la *vida*. («Yo soy la existencia y la vida.») Hay, pues, contradicción en preguntar, ¿existe efectivamente Dios?, puesto que la idea primera de existencia sólo la tenemos y concebimos de Dios, y no abstractamente fuera ó sobre Dios, y esta existencia contiene todos los modos de existir. Si nos preguntamos ahora cuál es la *fuente* de nuestro conocimiento, vemos que una parte de él se refiere á objetos omnilateralmente determinados: *conocimiento sensible,* que se subdistingue en conocimiento *sensible exterior,* cuyos órganos son los *sentidos corporales,* y conocimiento *sensible interior,* cuyo órgano es la *fantasía;* otra á objetos determinables, pero no determinados, que es lo que constituye el *conocimiento inteligible,* en el que distinguimos el *conocimiento abstracto ó por notas comunes,* el *inteligible puro,* el *fundamental ó racional* y el *absoluto*. El conocimiento sensible nos muestra cómo el objeto nos *aparece;* el abstracto, cómo nos *aparece comunmente;* el inteligible puro, *lo que es esencialmente;* el racional, *lo que*

es en su fundamento, y el absoluto, *lo que es absolutamente, lo que es*. El conocimiento absoluto es la forma entera de conocer, pero su objeto puede ser el Yo ó sus propiedades, *conocimiento inmanente*, ó estar fuera del sujeto, *conocimiento transciente*, el que á su vez puede ser *transitivo coordinado* cuando el sujeto y el objeto están respectivamente el uno fuera del otro; *transitivo relativo* ó *trascendental* cuando el objeto comprende al sujeto bajo alguna relación, quedando bajo otras fuera de él, y *trascendental, absoluto* ó *inmanente transciente* el que comprende enteramente al sujeto excediéndole infinitamente, como sucede en el conocimiento el *Sér-Dios*. La verdad del conocimiento inmanente se manifiesta en la absoluta certeza con que en la percepción Yo reconozco la identidad de yo el conocedor y de yo el conocido, y si puedo preguntar por el fundamento superior de esta certeza esto supone el conocimiento de otra cosa que Yo, que sólo en mi conocimiento (yo conociéndola) puede ser sabida. Este pensamiento de otra cosa que Yo, aunque fuera errado, no puede explicarse por mí ni por mi conocimiento, que sólo puede decirme lo que yo soy; debe, pues, darse un fundamento de esta relación, y aun sobre ella al fundamento de este fundamento, el conocimiento del *Sér que funda en mí el conocimiento con que lo pienso y conozco y bajo*

el cual me pienso y pienso racionalmente todas las cosas. El sentimiento expresa una relación de totalidad y compenetración entre el que siente y lo sentido, que según es *conforme* ó *contraria* al estado del sujeto le produce *placer* ó *dolor*. El sentimiento admite las mismas divisiones que el conocimiento, y como el uno lleva al *sentimiento de Dios,* único que no ofrece ningún lado negativo, y que es independiente de los accidentes de la vida y de las imperfecciones de los seres. La voluntad es la *causalidad temporal,* cuyo *objeto inmediato* son las otras actividades: su forma es ponerse y mantenerse el Yo, como todo, sobre sus actividades particulares, la *libertad;* su objeto la realización de la esencia, el *bien;* el Yo se determina, pues, *libremente al bien,* es *autónomo,* y la ley de la voluntad es: *Quiere y haz pura y simplemente el bien, ó sé libremente la causa temporal del bien.* Pero no siendo el Yo el sér aislado que piensa el egoísta, sino estando él y su esencia fundados en el Sér y la esencia divina, á la voluntad divina debemos subordinar la nuestra, que es en lo que consiste la *santidad.* El análisis de la voluntad, como el del sentimiento y el conocimiento, nos llevan á Dios, en el que estas tres facultades se juntan en su objeto como la pirámide en su vértice. La vista de Dios es el principio y el criterio de la *ciencia sintética,* que se desarrolla en

una serie de teoremas y contiene cuatro partes. La primera considera á Dios en sí *(an sich)*; Dios es el *Sér*, Dios es la *esencia*, la esencia es la *unidad esencial*, que es *absoluta* é *infinita* y que se compenetran en la unidad, refiriéndose enteramente la una á la otra. *Dios es, pues, el Sér uno, absolutamente infinito é infinitamente absoluto;* pero *la unidad divina está infinita y absolutamente sobre su absolutividad y su infinitud*, puesto que estas esencias se refieren en Dios. Dios es el Sér para sí, la *persona*, el idéntico consigo, el *omnisciente* y el *omnipotente*, el infinito para sí, el *amor*, la *beatitud* infinita. Dios es la *existencia*, la *existencia eterna*, fuente de toda ley y razón de la necesidad, el *Sér necesario;* es además la *existencia efectiva*, y la *existencia continua* la *vida*. Dios es el *Sér vivo* y la *existencia suprema*, que determina continuamente lo eterno á lo efectivo, haciendo en cada momento lo *mejor* origen de la *gracia*. La segunda parte de la ciencia sintética contiene lo que el Sér es interiormente *(in-sich)*. Dios funda interiormente dos seres bajo el carácter predominante de la propiedad y de la omneidad, el *Espíritu* y la *Naturaleza*. Como seres finitos en su infinitud tienden el uno hacia el otro, cuya unión forma un sér de armonía, cuya más elevada manifestación es la *Humanidad*. Dios es la razón del Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad; está *sobre*

y es *distinto* de todos los seres finitos como Sér Supremo *(Ur-Wesen)*. La creación es juntamente eterna y temporal. *Dios crea en cada momento el mejor mundo posible*. El Espíritu, la Naturaleza y la Humanidad, como seres substantivos que no existen sólo en una vaga generalidad, se determinan interiormente en un número infinito de seres finitos y determinados, *individuos* que en su individualidad representan la esencia infinita de los seres superiores que los contienen. El individuo, infinito en potencia, finito en cada acto, efectúa su posibilidad sucesivamente en el *tiempo*. El principio absoluto y eterno de la individualidad resuelve afirmativamente la cuestión de la *inmortalidad* y la *vida futura*. La unión personal del hombre con Dios es la *religión*. Esta completa intimidad de su sér referido á Dios *(Gattinnigkeit)*, que alcanza al hombre todo entero, punto en que se tocan lo finito y lo infinito. se manifiesta esencialmente de parte del hombre por la *oración*, y de parte de Dios al hombre por la *gracia*, dirección personal divina mediante la que Dios interviene en la vida individual. Dios es el bien absoluto *(Gotestdas Gut)*, el ideal de todo bien, cuya realización en los límites de su naturaleza es el *fin* humano que el hombre tiene el *deber* de cumplir por ser bien, *moralmente* y cuyo hábito constituye la *virtud*. La ley moral pue-

de expresarse con esta fórmula: *Haz el bien como bien;* que constituye el fondo *haz el bien, nada más que el bien y todo el bien;* y la forma *haz tú mismo el bien* de una manera libre y pura, con libertad y desinterés. La ley moral implica la *libertad,* y ésta la *razón*. La *felicidad* no es, en fin, sino una *consecuencia legítima* del cumplimiento del destino moral. *El conjunto de condiciones internas y externas dependientes de la libertad humana y necesarias para el cumplimiento del destino racional del hombre es el derecho,* cuyo fundamento es la absoluta condicionalidad divina, y que se diferencia de la moral en que ésta abraza el lado *subjetivo* é *interno* de la vida y aquél el *objetivo* y *externo;* la una tiene en cuenta la *intención* que inspira los actos, el otro las condiciones que lo favorecen. La posibilidad del mal nace de la finitud de los seres, que Dios permite por motivo de bien para que el mal sea libremente negado en la vida, haciendo así posible el bien superior de los seres finitos, el bien moral. La manifestación de la esencia divina en la vida es la belleza, que el hombre realiza mediante el arte.

Carlos Krause nació en Nobitz (Sajonia) en 1781. De naturaleza delicada y enfermiza, mostró un talento precoz; á los cinco años hablaba con sorprendente claridad de materias religiosas y políticas, anunciando además grandes aptitudes para la música y el canto y un amor entusiasta á los niños y á la naturaleza, á la

que, postrado en tierra, besaba muchas veces. Durante esta época (de cinco á seis años) afirma haber oído con frecuencia una voz interior que le decía: *piensa en la muerte.* Krause pretende haberla oído después en otras ocasiones hasta sus últimos años. Habiendo comenzado sus estudios en la escuela claustral de Dondorf, el rigor con que eran tratados los educandos favoreció su salud. Allí continuó las lecciones de música (que había comenzado con su padre) con el célebre profesor Schichs, siendo tan rápidos y tan sólidos los progresos que hizo en aquella escuela, que á los trece años conocía el griego, el latín y el francés, había traducido para su uso particular la *Odisea* y tocaba con perfección el órgano y el piano. De Dondorf pasó á Altemburgo, donde fué la admiración de sus maestros, y de aquí á Jena á estudiar teología, donde su predilección innata á las matemáticas y la filosofía se fortificó oyendo las lecciones de Fichte y de Schelling. En 1801 recibió el grado de doctor en Filosofía y en Matemáticas; fué admitido después del correspondiente examen como candidato pastoral en Altemburgo, y se habilitó en Jena como *Privatim docens,* defendiendo públicamente su disertación *De Philosophiæ et Matheseos notione et earum intima conjunctione;* pero sus trabajos y vigilias habían debilitado tanto sus fuerzas, que los médicos, sospechando que estuviera tísico, le aconsejaron que se acostase á las diez de la noche y se levantara á las cuatro de la mañana, costumbre que conservó toda su vida. Con éxito creciente dió en Jena lecciones de matemáticas, de lógica, de derecho natural, de filosofía de la naturaleza, y sobre el sistema de la filosofía, escribiendo además manuales para sus lecciones, sin olvidar por esto sus estudios de música, señalándose por su maestría en varios conciertos, hasta que los sucesos de la guerra alejaron á los estudiantes de Jena (1804). Aprovechó Krause este intervalo para

comprobar con el estudio de las obras maestras la *Teoría de las Bellas Artes* que estaba escribiendo: en Rudolstadt aprovechó durante un año, por favor del príncipe, el museo y la biblioteca; de aquí pasó á Dresde, donde por sus relaciones con los maestros de la célebre capilla pudo aprovechar los tesoros que allí se conservaban de música católica y de la antigua italiana, mientras que la biblioteca le ofrecía medios abundantes para continuar lo que hacía muchos años era el asunto principal de su vida, el *Sistema de la Filosofía,* desde que, muy joven aún, se despertó en él el pensamiento de «que el principal interés del siglo presente en el individuo y en la sociedad para elevarse al bien y al bello ideal es el conocimiento de nuestra naturaleza en forma de una ciencia sistemática.» Tan entregado estaba al cumplimiento de este propósito, que por muchos años rehusó las invitaciones que se le hicieron para enseñar. Meditando sobre la idea del derecho y del Estado, al revisar la segunda parte del *Derecho natural,* concibió la idea de «que nuestra humanidad terrena es una parte interna de un mundo y sociedad humana superiores, que viviendo en relación con toda la naturaleza en los grandes cuerpos planetarios, y siendo á su vez parte interna y viviente de un más alto reino natural y humano en otros y otros sistemas solares, corresponde con una humanidad universal en el mundo todo;» «que el hombre y la humanidad sólo llenan su destino en cuanto viven el uno *en el otro y por el otro* en espíritu y obra y en correspondencia omnilateral de vida y funciones, siendo el destino del individuo una parte esencial no indiferente del destino del todo;» que es la más alta de las obligaciones, y la primera cuestión de la vida en esta tierra, «educarse el hombre como un todo orgánico humano uniformemente en todas sus partes, facultades y fuerzas, realizándose por todos lados y en todas relacio-

nes como sér y vida armónica;» y «que la educación de la humanidad, como una sociedad homogénea y concertada en todas sus personas, hombres, pueblos y pueblo humano, y la educación consiguiente del hombre todo en toda su naturaleza y en todas sus relaciones, no ha sido hasta hoy objeto de interés directo, ni de una institución propia para ello, puesto que la del Estado, la Iglesia y demás particulares toman al hombre y lo educan cada una de un lado y para un fin, esencial sin duda, pero no total, humano ni armónico, con plan comprensivo y arte de relación.» Pensando también que este fin superior pide una institución propia, creyendo que en este sentido trabajaba la Sociedad de *Hermanos masones*, y habiéndole confirmado en esta opinión su amigo Scheneider, fué presentado por éste en la logia *Arquímedes*, y aunque ni el ritual ni las logias que conoció le dejaron satisfecho, dedicóse á conocer á fondo la historia de esta institución, haciendo, según Fisrche, doble y triple de lo que jamás aplicación humana había logrado en la investigación de los monumentos masónicos. con lo que cinco años después pudo publicar *Los tres primeros monumentos de la Sociedad de Hermanos masones*. En esta obra demuestra que la ley del secreto contradecía á dos de los más antiguos monumentos, excitando á la Sociedad á abolirlo, porque «el disimulado y encubierto obrar es el triunfo del mal: al contrario, la llana y abierta publicidad en las cosas humanas es un camino de Dios y firme escollo en el que se estrella todo lo anti-humano.» No se le ocultaban á Krause los peligros de la empresa, pero estaba dispuesto á arrostrarlos todos; así decía al terminar el proemio de la citada obra: «He escrito lo que he creído verdadero y bueno; he obrado como el deber conocido manda. Con viva consideración en Dios he comenzado y acabado este libro. Ahora lo que quiera que me venga

de parte de la Sociedad me hallará dispuesto. El testimonio de la conciencia vale más que el favor de los hombres, y el honor delante de Dios más que la gloria de la tierra.» En efecto, apenas se anunció la obra, y antes de ser examinada, la condenaron las logias de Bautzen, Gortitz y Hamburgo, y los tres grandes maestres de Berlín propusieron la expulsión de Krause. En vano le defendieron, con toda la energía de la justa causa, algunos socios, entre ellos el predicador Riquet y el doctor Buckartt, la mayoría votó la exclusión; algunos masones abandonaron la Sociedad con este motivo. El esfuerzo necesario para una obra de tan prolijas investigaciones como la citada, en quien además tenía que dedicar varias horas á la enseñanza, y trabajaba en su *Sistema de la Ciencia,* dañó gravemente á su salud, siendo atacado segunda vez de pesadillas, acompañadas de convulsiones epilépticas; sin embargo, en 1810 publicó el *Ideal de la Humanidad,* donde desenvuelve la doctrina de la sociedad fundamental humana en sus funciones orgánicas (sociedad científica, artística, moral, religiosa, etc.), y en las personas humanas (individuo, familia, pueblo, humanidad terrena), y escribió además su *Sistema de Moral* y dió á luz periódicamente, durante los cuatro primeros meses de 1811, el *Diario de la vida de la Humanidad.* Obligado por la guerra (1813) á abandonar á Dresde, partió para Tharand, y al medio año para Berlín, donde se habilitó en aquella Universidad mediante su *Oratio de scientia humana,* disertación que, según el profesor Kern en su *Manual de Metagnóstica,* es el trabajo más profundamente meditado y más científico de todos los contemporáneos sobre filosofía trascendental. Allí fundó también, en unión de Jahn Zenne y otros, la *Sociedad berlinesa para la lengua alemana,* cuyas constituciones escribió, presidiéndola también durante un año. Mas no habiendo obtenido, á causa principalmente de

la oposición masónica, tan poderosa en Alemania, que disponía en muchos Estados de todos los empleos y honores, la cátedra que vacó por fallecimiento de Fichte, regresó á Dresde, invitado por el conde Einsiedeln, al que no tardaron los masones en prevenir también desfavorablemente. Después de otros varios trabajos en Berlín y en Dresde, entre los que se cuenta el plan de un *Diccionario matriz de la lengua alemana*, que no fué continuado más que hasta la mitad por falta de fondos, deseando atender al restablecimiento de su salud aprovechó la invitación de un amigo para hacer un viaje artístico por Alemania, Italia y Francia. En Roma estudió bajo la dirección de Zingarelli el *Tesoro musical* de la capilla Sixtina; en Nápoles los *Nuevos maestros de la ópera;* en París el *Método del Conservatorio,* y en todos sus viajes la pintura y la plástica, concibiendo entonces la idea, que realizó más tarde, de tratar la Estética como parte del *Sistema de la Ciencia,* apoyándola en la historia del arte y en el estudio de los modelos. Vuelto á Dresde, donde la necesidad de estar encerrado cuatro meses para la conclusión perentoria de un trabajo literario le produjo un recrudecimiento en su enfermedad, y en donde explicó ante una Sociedad ilustrada una serie de lecciones sobre las *Verdades fundamentales de la Ciencia,* no encontrando medios de explicar como profesor ordinario su sistema, se habilitó en la Universidad de Gotinga para la enseñanza libre, después de haber defendido al estilo académico veinticinco *tesis filosóficas,* llegando á dar en ella hasta cinco conferencias diarias asistidas de numeroso concurso, aparte de otras privadas y de una *Conferencia sobre filosofía* que dirigía semanalmente. Pero la poderosa Asociación no cesaba de perseguirle. No pudo obtener el *curatorio* de a Universidad, fué postergado en la provisión de una cátedra de Filosofía, procuraron quitarle los discípu-

los, y de tal modo le hicieron enojosa la estancia en la ciudad, que por estó y para atender á su salud decidió marchar á Munich; pero se encontró en Francfort tan postrado, que tuvo que regresar á Gotinga. Aquí se vió obligado por su estado económico á dar cuatro horas de lección pública y dos privadas, teniendo una obra urgente en prensa y que atender á la impresión de dos tratados, hasta que por la herencia de un pariente, y algo restablecido de un ataque que le había impedido continuar sus lecciones, realizó su viaje á Munich. Pero también aquí hallaron sus enemigos medio de calumniarle ante el Gobierno, alcanzando del Director de Policía una orden para que dejara la ciudad en el término de catorce días. No habiéndosele admitido el recurso legal que interpuso, se presentó al Ministro exponiéndole que estaba dispuesto á responder de su conducta en un juicio regular; pero que nada podía oponer á acusaciones fraguadas en las sombras. Ante su noble franqueza, la justificación del Rey y del Ministro, y la garantía de algunos hombres respetables, en particular del filósofo Baader, que respondió personalmente por él, se estrellaron esta vez los planes de sus enemigos. Pero no recobró la salud; preveía su fin en la próxima primavera, sin que esto alterase su serenidad de ánimo. Acompañado de su hija y de un amigo estuvo cuatro meses en los baños de Partenkorchen, con lo que pareció mejorarse; pero á los ocho días de su vuelta murió de un ataque apoplético, el 27 de Septiembre de 1832, á las nueve y media de la noche, habiendo trabajado hasta las ocho y media y pasado la última hora en conversación con su familia. Acabó con estas palabras: «Se me oprime el corazón; quedad con Dios, hijos míos.» Algunas *Reglas del arte de la vida,* que practicó en la suya, acabarán de mostrarnos su carácter. «Estima el amor de Dios sobre todo amor. Descansa confiadamente en Dios como e

hijo en el seno de su padre. Si te ves desconocido ó contrariado por los hombres, piensa que el Padre común conoce igualmente á tí y á ellos, y los abraza á todos con igual amor. Si te sientes desalentado para el bien, piensa en Dios y en el orden divino del mundo, y recobrarás el amor y la fuerza para el bien general, como sér y parte del mundo en Dios.» «Toda bella y buena obra cumplida por otro hombre debe serte tan grata como si tú la hicieras y cumplieras. ¿La rosa que crece al lado de otra más bella, es menos bella por eso? ¿Ó pueden otras innumerables rosas quitarle su particular belleza?» «Cuando te sientas tibio para el bien general, acuérdate del anciano abandonado, del enfermo, la desamparada viuda y el huérfano, el esclavo corporal, el sensual grosero, el injusto triunfante, el inocente oprimido, las penas corporales que degradan todavía á la humanidad, los suplicios, el salvaje que mata á su hermano para comérselo.... y piensa que pecas contra la humanidad, si no trabajas para desterrar de la tierra por medios legítimos todo lo inhumano y enfermo, procurando con obra y doctrina hacer conocida y amada del hombre la ley de la humanidad.» Krause no se propuso construir un sistema cerrado siguiendo la pretensión, más común que razonable, que han tenido la mayoría de los pensadores, de haber dicho la última palabra; y sin embargo, se ha notado que sus numerosos discípulos en las diversas partes del mundo, con más ó menos profundidad han llegado sustancialmente á las mismas conclusiones, y lo que es más, que en el primero y hasta ahora único Congreso de filósofos la mayoría de sus tesis han sido aceptadas por hombres pertenecientes á diversas religiones y procedentes de distintas escuelas. Esta universalidad de la doctrina, que señala con la conclusión de las filosofías nacionales el comienzo de una nueva edad, y la de la metafísica como ciencia

(aunque ofreciendo en su contenido asunto inagotable de indagaciones para la humanidad), nace de que el conocimiento en este sistema, elevándose sobre las formas particulares lógicas, camina siempre en razón de la realidad, desde la propia presente en la conciencia hasta la divina, en que aquélla es y se da como lo fundado en el fundamento. Hallando en la vista real la relación entre los atributos metafísicos y los morales de Dios, que la mayoría de los pensadores había tenido por incompatibles, resuelve Krause científicamente la cuestión de las relaciones de Dios con el mundo, sin caer en el dualismo ateo ni en el panteísmo acosmista, deduciendo el principio eterno de la individualidad de los seres y dando firme base á la moral, al derecho y á las relaciones religiosas. La religión eleva á todo el hombre en su relación personal de vida con Dios; la moral hace realizar la esencia divina como el bien absoluto. La moral y el derecho se refieren ambos á la vida humana, ambos enseñan á efectuar un mismo bien; pero la una lo mira en sí como absoluto, el otro como total y en lo tanto en la condicionalidad interna de los bienes particulares: así aquélla abraza el todo subjetivo ó interno de la vida y la voluntad; el segundo el objetivo ó externo: la primera tiene en cuenta la *intención*, se encierra en la conciencia y sólo considera secundariamente los efectos exteriores de los actos libremente ejecutados bajo la ley del deber; el segundo mira al bien como la interna *condicionalidad divina*, en la que se funda el derecho humano, *conjunto de condiciones internas y externas dependientes de la libertad humana y necesarias para el cumplimiento de su destino racional*, que se hace obligatorio mediante las leyes y es sancionado por la *pena*. El derecho no es, pues, meramente *negativo* ó *formal*, sino también *positivo* ó *material*. El órgano del derecho es el *Estado*, la asociación para el *derecho*,

que no debe confundirse con la *sociedad unión para todos los fines humanos.* Las asociaciones para todos los fines humanos constituyen personas superiores: la *familia*, el *municipio*, la *nación*, la *humanidad.* Dentro de ellas se dan asociaciones universales para un fin particular: la Iglesia, la Religión, la Universidad, la asociación artística, industrial, etc. El Estado, como órgano del derecho, suministra condiciones á todas las esferas sociales mediante los *poderes públicos:* el *legislativo*, el *ejecutivo* y el *judicial*, sobre los que debe haber un poder *inspector* y *moderador.* El modo con que estos poderes se ejercen constituye la forma de gobierno: *monarquía*, *aristocracia*, *democracia*, correspondientes á la diferente cultura de los pueblos. Se ha censurado en Alemania á Krause por haber introducido en la ciencia entidades parecidas á las escolásticas; á éstos sólo cabe decir que no han penetrado suficientemente su doctrina. Se le ha tachado por algunos entre nosotros de panteísta; de éstos bien puede afirmarse que no lo han leído, y no deja por cierto de ser extraño que se haga esta acusación al único filósofo que deduce científicamente el principio de individualidad como fundado en la misma esencia divina, por quienes admitiendo la perfecta concordancia de la inteligencia y la voluntad de Dios en la Moral, aceptan el arbitrarismo en la creación, no siéndolo menos el que crean más concordable á Aristóteles que á Krause con el cristianismo.

Positivismo.—Se comprenden bajo este nombre las doctrinas contemporáneas, que aunque procedentes de diversas fuentes convienen en negar la posibilidad del conocimiento absoluto, no admitiendo más que el relativo sometido á la ley

de la evolución. Estas doctrinas pueden clasificarse en tres grupos: la escuela francesa, propiamente llamada positivista, de Augusto Compte; el asociacionismo inglés, procedente de la escuela escocesa, y lo que puede llamarse positivismo alemán, que procede del neo-kantismo y de una rama desprendida de los últimos límites de la extrema izquierda hegeliana.

No admitiendo el positivismo otro conocimiento que el relativo, niega la posibilidad de alcanzar el conocimiento racional, y por consiguiente de la Metafísica, que trata de ensueño fantástico, ó al menos relega á la esfera de lo incognoscible. En esto se distingue del materialismo, que admite más ó menos consecuentemente un absoluto material. «El ateo—dicen los positivistas—es un teólogo; el materialista un metafísico: la materia, como el espíritu, como toda substancialidad, son meras hipótesis.» La necesidad lógica les fuerza, sin embargo, á admitir cierta absolutividad de lo relativo y dar al *medio* todas las cualidades de que han despojado al Sér, con lo cual construyen una especie de metafísica al revés. Efecto además de la incapacidad de la experiencia para llegar por sí sola á afirmaciones definitivas, y de la novedad de esta doctrina, al menos en su forma sistemática, hoy en vías de formación, no es de extrañar en ella consecuencias inesperadas que nos obligan á ser muy parcos al exponerla. No es difícil, sin embargo, descubrir en el positivismo dos tendencias antitéticas, nacidas, no obstante, de la concepción: la una que, por el método experimental, exclusiva ó predominantemente objetivo, le arrastra de tal modo hacia el materialismo, que Le-

fèvre ha podido decir: «No solamente el *Positivismo* no es la filosofía definitiva, sino que todo lo que ha *inventado* ha muerto....» «El materialismo, en fin, es el alma del positivismo; nuestros comunes enemigos no se han engañado.» La otra que, por el ensanche dado á los fenómenos que hasta ahora se reputaban materiales, y con la indeterminación de su principio *monista*, espiritualiza la materia, prepara en un porvenir no muy lejano la concordia entre la Ciencia y la Filosofía, que Hartmann prematuramente quiso establecer. Señales del equilibrio inestable en que apenas nacido se encuentra el positivismo son las consecuencias místicas ó escépticas en que concluyen su indagación algunos de estos pensadores, y la necesidad no oculta por otros de dar alguna realidad al conocimiento absoluto, si ha de tenerla el relativo. Todo hace, pues, esperar que vencido el exclusivismo con que toda doctrina nueva aparece en la vida, y aquel otro con que siempre es recibida por las antecesoras, los elementos útiles que aporta, purgados de toda exageración, entrarán con provecho de todos en la corriente universal de la Ciencia.

Augusto Compte, autor del nombre y la doctrina que propiamente se llama positivista, señala la diferencia de ésta con el misticismo y el empirismo, en que el primero estudia las leyes, el segundo las causas y el tercero los hechos. De aquí su célebre teoría de los tres estados. Al principio (estado teológico) se atribuyó el origen de todos los fenómenos á voluntades arbitrarias, á personificaciones sobrenaturales, según la regla á que

puede reducirse toda sana lógica, buscar la más simple hipótesis conciliable con el conjunto de datos adquiridos. El enlace provisional que así se estableció entre los hechos llevó á la indagación de las causas, estado metafísico, que sólo se diferencia del anterior en sustituir los dioses con entidades abstractas, que pudiendo ser consideradas al par como representación de los agentes sobrenaturales ó calificaciones generales de los fenómenos correspondientes, señala el paso del teologismo al positivismo. Este último se caracteriza por la sustitución de lo relativo á lo absoluto, del estudio de las leyes, del *como*, al estudio de las causas, del *porque*. Las leyes no exigen más que una unidad relativa humana, por la notoria imposibilidad de hacer entrar jamás en uno los dos elementos de nuestras concepciones el mundo y el hombre. Las leyes mentales se distinguen en *estáticas* y *dinámicas*, según conciernen á las disposiciones inmutables ó á las variaciones esenciales del objeto correspondiente. La ley estática de nuestro entendimiento consiste en la subordinación del hombre al mundo (el primero suministra la forma, el segundo la materia del conocimiento) para que nuestro cerebro venga á ser espejo fiel del orden exterior, cuyos resultados futuros pueden así ser previstos en virtud de nuestras operaciones anteriores. Sien-

do los fenómenos más generales necesariamente más simples, las especulaciones correspondientes deben ser más fáciles y presentar procesos más rápidos. Esta ley dinámica subjetiva, aunque no enseña directamente sino la subordinación de los hechos, debe conducir indirectamente á la de los seres, porque los fenómenos no son más generales sino en tanto que pertenecen á más numerosas existencias, y los más simples de todos deberán hallarse en seres que no ofrezcan otros. Desde el orden material al moral cada orden se sobrepone al otro, siguiendo esta ley fundamental del principio jerárquico, que los fenómenos más nobles están doquiera subordinados á los más groseros. Las Matemáticas estudian la existencia universal relacionada á los fenómenos más simples, el número, la extensión y el movimiento; la Naturaleza nos muestra seres, los astros, en que sólo podemos apreciar estos elementos. Del número se pasa á la extensión y al movimiento, siendo la mecánica la transición de la Matemática á la Física. Ésta contiene tres grandes ciencias: la Astronomía, la Física y la Química, que sirve de transición á la Biología. El conjunto de las funciones vitales descansa sobre actos muy semejantes á los efectos químicos, de los que no difiere esencialmente sino por la instabilidad y la complexidad de sus combinaciones. Los seres vivos

son necesariamente cuerpos que, sin perder su espontaneidad, siguen siempre las leyes más generales del orden material, y asimismo el estudio sistemático de la sociedad exige el conocimiento previo de las leyes de la vida: así la *sociología* puede concebirse como absorbiendo á la *biología* á titulo de preámbulo y á la *moral* á título de conclusión. El positivismo, como el telogismo, coloca á la Moral en la cúspide de la escala enciclopédica, consolidando el precepto fundamental de la teocracia, *conócete para hacerte mejor;* pero aquí cesa la conformidad. El primero, preocupado de las causas, abandona los estudios morales á principios sobrenatura les por los que lo explicaba todo; el segundo, no buscando sino la ley, hace descansar la ciencia moral sobre la observación de los demás, mucho más que la de sí mismo, á fin de establecer nociones al par reales y útiles. La Cosmología establece las leyes de la simple materialidad; la Biología construye sobre estas bases la teoría de la vitalidad; la Sociología subordina á este fundamento el estudio propio de la existencia colectiva. Esta gran ciencia se descompone en dos partes esenciales: una estática, que construye la teoría del orden; otra dinámica, que desarrolla la teoria del progreso, profundamente enlazadas por el principio general que establece el positivismo para referir el estudio del movimiento

á la existencia: *El progreso es el desarrollo del orden,* de que la Sociología ofrece la mejor explicación. Concebimos al Gran Sér (la Humanidad) como algo de nuestra misma naturaleza, pero en grado más elevado, dirigido por el sentimiento, iluminado por la inteligencia y sostenido por la actividad. De aquí los tres elementos esenciales del orden social: el sexo afectivo; la clase contemplativa, el sacerdocio, y la fuerza práctica. Esta fuerza se divide en concentrada y dispersa: la primera constituida por el patriciado, á quien la Humanidad confía los tesoros materiales que provienen de una larga acumulación anterior y de la que emana todo fuerte impulso práctico, cuya eficacia resulta de la personal concentración de esos poderosos recursos nutritivos. La segunda es el proletariado, que no pudiendo adquirir influencias sociales sino por su unión, tiende directamente á desarrollar nuestros mejores instintos. Así la providencia moral de la mujer, la providencia intelectual del sacerdocio, la providencia material del patriciado y la providencia general del proletariado constituyen el admirable conjunto de la providencia humana. La clase teórica, encargada de conservar y aumentar los tesoros intelectuales, que como imperecederos pueden servir á todos sin agotarse, es á la que naturalmente corresponde la educación sistemática y la influencia

consultora, siendo su patrimono especial el lenguaje, aunque hijo de la cooperación universal. El destino personal y la instabilidad de los productos materiales exigen una apropiación personal que no puede adquirir bastante consistencia sino apoyándose en el suelo, formándose así á través de los siglos las reservas nutritivas de la Humanidad, que sus guardianes distribuyen, reemplazando en cada órgano social los materiales que consume como provisiones para su subsistencia ó instrumentos para su función. El salario no tiene otra influencia normal, sea cualquiera la clase á que se aplique. Esta condición de todo trabajo humano de ser necesariamente gratuito no parece dudosa sino respecto del proletario, es decir, respecto de aquellos que reciben menos. Esto consiste no en la inferioridad de las operaciones, sino en la larga servidumbre de sus órganos. Sólo la religión positiva puede vencer la anarquía moderna haciendo comprender que ningún servicio personal admite más recompensa que la satisfacción de llevarlo á cabo y el reconocimiento que procura. Todo organismo colectivo ofrece estos elementos, pero su preponderancia respectiva constituye tres asociaciones: la familia fundada en el amor, la *ciudad* en la actividad y la iglesia en la fe, que tienen por centro respectivo la mujer, el patriciado y el sacerdocio. La ciencia moral cons-

tituye la única que puede ser completa, sin descuidar ningún punto de vista esencial, uniendo irrevocablemente la meditación masculina á la contemplación femenina para constituir el estado final de la razón humana. San Pablo, construyendo la doctrina general de la lucha permanente entre la naturaleza y la gracia, bosqueja la totalidad del problema moral. Gall, localizando en el cerebro nuestras funciones superiores intelectuales y morales, fundó, apesar de los vicios de su teoría (el empirismo y el análisis incompleto), la teoría positiva de la naturaleza humana, sustituyendo la oposición ficticia entre la naturaleza y la gracia por la real entre la masa posterior del cerebro, en que residen los instintos personales, y la anterior, asiento de los impulsos simpáticos ó altruitas y de las facultades intelectuales, cuya generalidad decreciente se encuentra en los animales, su relativa oposición en los sexos y en cada una de las regiones cerebrales por su órgano preponderante, la fórmula sagrada del positivismo: *amar, pensar, obrar*. Ésta se encuentra, pues, grabada en todo cerebro, por lo que el dogma positivo basta hoy al gobierno espiritual de la Humanidad. Su naturaleza relativa no le permite la inmovilidad propia del dogma teológico; pero esta inmutabilidad sólo conduce á la muerte, mientras que las modificaciones graduales del po-

sitivismo son síntomas de una vida tan duradera como nuestra especie.

Augusto Compte terminaba en 1851 su tercer *Curso filosófico sobre la historia general de la Humanidad* con la siguiente proclama: «En nombre del pasado y del porvenir los servidores teóricos y los servidores prácticos de la *Humanidad* vienen á tomar dignamente la dirección general de los asuntos terrestres, para construir por fin la verdadera Providencia moral, intelectual y material, excluyendo irrevocablemente de la supremacía política á todos los diversos esclavos de Dios, católicos, protestantes ó deístas, como retrógrados á la vez que perturbadores. Esta audaz negación de toda teología y de toda metafísica, que venía á sustituir á la creencia y al culto de Dios el del Gran Sér Humanidad, que se revela por sus órganos, los individuos, procede directamente del sansimonismo, del que Compte había sido sectario, aunque al separarse de él en 1822 declarara que aquellas relaciones habían sido *una desgracia sin compensación*. De él deriva el propósito de *una síntesis altruista* y *relativa* á la *síntesis absoluta y egoísta* de que califica á las antiguas religiones; de él su enemiga á los demoledores incompletos, como Voltaire y Rousseau, *que creían poder derribar el altar conservando el trono y viceversa*, y de su descendencia confesada de Diderot y Hume por Condorcet, completados por De Maistre, su antipatía á los *demoledores que derriban sin construir*. Pero esta última derivación, en lo que tiene de negativa, le lleva á Leibnitz, Descartes y Bacón, y por Dante, Rogerio Bacón y Santo Tomás á Aristóteles. Tomando de este último el *Nihil est intellectu*, corrigiéndolo con Leibnitz y negando con Hume y con Kant la objetividad del conocimiento y la posibilidad

de alcanzar lo absoluto, explica los *à priori* del padre de la Filosofía alemana de análoga manera á la de Schopenhauer, por la fisiología cerebral, para lo que le daba ayuda la entonces reciente hipótesis frenológica de Gall. En su *Curso de Filosofía positiva* (1830 á 1842), cuyos dos ejes son la concepción de una evolución natural, histórica, social y mental, y la de una ciencia general, término y fin de todas las ciencias particulares, espera establecer una concordancia entre el desenvolvimiento histórico y el encadenamiento de las ciencias, que permitan prever y dirigir los destinos futuros. La ciencia llega á hacer constar la existencia de un orden inmutable, al par *objetivo* y *subjetivo*, de las leyes físicas y de las leyes lógicas, que suministra la única fuente posible de toda explicación racional, que la experiencia confirma y que en nuestros días ha penetrado hasta en los hechos más complejos, representando los más eminentes fenómenos de la inteligencia y de la sociabilidad, como sujetos siempre á leyes invariables, de cuyo descubrimiento resulta directamente el positivismo. Las leyes referentes al movimiento son tres: la primera, debida á Keplero, es que todo movimiento es naturalmente rectilíneo y uniforme; la segunda, debida á Galileo, establece la independencia de los movimientos relativos á muchos cuerpos del común, á su conjunto; y la tercera, de Newton, la igualdad constante de la acción y reacción, teniendo en cuenta la masa y la velocidad. Las leyes de la vegetabilidad son la renovación material, la del desarrollo y declinación hasta la muerte y la de reproducción, en que la conservación de la especie compensa la destrucción del individuo. Esta última, que se aplica al conjunto de todos los seres vivos, muestra el abismo infranqueable entre el mundo orgánico y la naturaleza inerte, y aun entre los diversos modos de vitalidad, no emanando nunca existencia alguna

orgánica de la naturaleza inorgánica, ni una especie de otra, salvo las variaciones limitadas y aun poco conocidas que admite cada una. Las otras tres leyes de la animalidad son la alternativa de ejercicio y reposo, que se enlaza á la observación de Bichat sobre la simetría de los órganos, la tendencia de toda función intermitente á hacerse habitual, que halla su complemento en la imitación, y la de la herencia, combinación de las anteriores, de que resulta el perfeccionamiento dinámico y aun estético de la especie. La concepción filosófica, en que según Compte se hallaban todavía la mayor parte de los adeptos del positivismo, necesita completarse con la conclusión religiosa, única que resume el concepto de ésta filosofía. Mientras la iniciación filosófica comprendió sólo el orden material, y aun el orden vital, no pudo hacer sino entrever las leyes indispensables á nuestra actividad, sin procurarnos objeto alguno directo de afección permanente y común; pero el estudio propio del orden humano, individual y colectivo, concentra el conjunto de las nociones positivas en la noción de un sér inmenso y eterno, la Humanidad, cuya sola idea inspira directamente la fórmula sagrada del positivismo: *El Amor por principio, el Orden por base y el Progreso por fin.* La creciente lucha de la Humanidad contra las fatalidades que la dominan presenta al corazón como al entendimiento un espectáculo mejor que la omnipotencia, necesariamente caprichosa, de su precursor teológico. De las dos condiciones fundamentales de la religión, el amor y la fe, aquél debe prevalecer como más directo. La Humanidad es el conjunto de los hombres, porque aunque todos nacen de ella, no todos llegan á ser sus servidores: así la verdadera sociabilidad consiste más en la continuidad sucesiva que en la solidaridad actual. En todo hombre hay dos existencias: una corporal, *objetiva;* otra *subjetiva,* que en con-

traposición de aquélla no deja subsistir á cada cual sino en el corazón y en el entendimiento ajeno. Tal es la noble inmortalidad, necesariamente inmaterial, que el positivismo reconoce á nuestra *alma*. En la religión se distinguen el *dogma*, el *culto* y el *régimen*, que el positivismo une sin confundir; mientras que el teologismo separaba, refiriendo el segundo á Dios y el tercero al hombre, separando todavía más el primero de los otros dos. El culto en las dos edades de iniciación, dirigidas por la mujer y el sacerdote, según se siga un procedimiento objetivo ó subjetivo, tiene por objeto idealizar el dogma para idealizar el régimen. El objeto del culto subjetivo se reduce á una especie de invocación interior producida gradualmente por un ejercicio cerebral, dirigido según las leyes correspondientes. Los muertos que nos son queridos no están dominados por las leyes rigorosas del orden material ni vital, pero las sociales y morales rigen mejor que la vida la existencia que conserva en nuestros cerebros. Fundándose la existencia del Sér Supremo en el amor único, que reune voluntariamente sus elementos dispersos, el sexo afectivo constituye su representante más perfecto y su principal ministro. Así el hombre halla en torno suyo verdaderos *ángeles custodios*, la madre, la esposa y la hija, culto subjetivo que exige tres plegarias, matutina, meridiana y vespertina. El culto doméstico se distingue del individual y sirve de transición al social mediante los nueve sacramentos: la presentación, la iniciación, la admisión, el empleo, el matrimonio, la madurez, la retirada, la transformación y la incorporación. El culto social se dirige á la adoración directa de la Humanidad, que debe representarse como una mujer de treinta años con su hijo en brazos, cuyos templos deben colocarse en medio de tumbas escogidas y orientadas hacia París, y su objeto consiste en hacerse comprender y realizar mejor la existencia co-

rrespondiente, objeto de los tres sistemas de fiestas mensuales que deben llenar el año, dividido en trece meses de cuatro semanas con un día complementario, consagrado á la conmemoración de los muertos; sistema de fiestas que forman el calendario positivista. Á la muerte de Compte se dividieron sus discípulos: un grupo, el más pequeño y entusiasta, ha permanecido fiel al misticismo humanitario del maestro, que no falta quien haya calificado de misticismo ateo; el mayor (positivismo laico), con Littré á la cabeza, que primero había aceptado las ideas del maestro, después las modifica añadiendo al cuadro científico una séptima clase que comprende la estética, la moral y la ideologia, llegando á no conservar de él más que el optimismo de la evolución, el poder espiritual, el oficio religioso y el altruismo. Así el fiel discípulo de Compte, en *Conservación, revolución y positivismo*, en el *Gran Diccionario* escrito con Robín, se inclina decididamente á las consecuencias materialistas, aunque sin querer aceptar el nombre, con proposiciones como éstas: «El mundo orgánico *es un caso particular del mundo inorgánico y no puede existir sin él.*» «El alma es el conjunto de las funciones morales é intelectuales devueltas al cerebro.» «La idea de un sér teológico cualquiera es, como decía Laplace, una hipótesis ya inútil,» que resume en la siguiente: «Desde que no se da lugar á las voluntades sobrenaturales ni en el mundo inorgánico ni en el orgánico, ni en los fenómenos cósmicos ni en los históricos, se es de los nuestros.» Así dió la mano á la escuela materialista de los discípulos franceses de Virchou, Moleschot, Büchner y Vogt, fundadores del *Nuevo pensamiento* y de la *Enciclopedia general*, que los desastres de 1870 dejaron en el tercer tomo. En 1883 desapareció el órgano oficial de la escuela, *La Filosofía positiva*. La filosofía de Compte, eclipsada al principio en Francia por el predominio del eclecticismo de

Cousín, obtuvo un éxito mayor en Inglaterra, donde además de discípulos ortodoxos como Congrève, y emancipados como Lewes, influyó en la nueva dirección de la escuela escocesa. Hoy el positivismo en Francia sigue nuevos derroteros: la enseñanza de Darwin y de Hoeckel, el criticismo de Vacherot, Renouvier y Pillón, y el conocimiento de los trabajos de los psicólogos y psicofísicos ingleses y alemanes, han producido los escritos y obras de Clemence Roger, Ribot y Richet.

Positivismo inglés.—La escuela ó el grupo de pensadores que suele designarse con este nombre, aunque la mayoría de sus adeptos lo rechacen, se enlaza por una parte con la escuela escocesa y aun con el antiguo sensualismo de Berkeley, Hume y Hartley; de otra con el positivismo de Compte modificado en lo que tiene de dogmático y aproximativo por la poderosa concepción de Darwin, diferenciándose esencialmente del positivismo francés por su carácter psicológico. Punto de contacto entre el positivismo inglés y la escuela escocesa, lo mismo en el orden de los tiempos que en el de la doctrina, es James Mill, que no admite más elementos del conocimiento que *sensaciones, ideas* y *asociaciones de ideas*; pero su fundador es su hijo John Stuart Mill, tan conocido por sus trabajos económicos y políticos, como por su obra magistral de Lógica. Admitiendo de Compte la ley de los tres estados, con la reserva de *que el modo positivo de pensar no es necesa-*

riamente una negación de lo sobrenatural, y apartándose de él en la omisión que hace en el cuadro de las ciencias de la psicología y de la lógica, en cuanto á aquélla se refiere, Stuart Mill toma un término medio entre Augusto Compte, que reivindica para los fisiólogos el conocimiento de los fenómenos intelectuales y morales, y la metafísica alemana, que sostiene que en todo acto intelectual hay un elemento que no es dado *al* espíritu, sino suministrado *por* el espíritu. Reconociendo con éstos que si la experiencia no explica la experiencia, mucho menos explica las ideas necesarias que lleva consigo la concepción de lo infinito, no cree que sean producto de leyes particulares é impenetrables. Dos géneros de investigaciones son precisas en los fenómenos espirituales como en los materiales: la primera, de que es tipo la generalización de Newton, reduce los hechos á leyes y éstas á leyes más generales; la otra, cuyo modelo es el análisis químico, resuelve los fenómenos complexos en sus elementos simples. «Si la palabra espíritu significa algo, significa lo que siente.» El veredicto de la conciencia es inapelable; el escéptico que lo negara, negando todo conocimiento, no negaría ninguno; pero no hay que confundir este veredicto intuitivo con los razonamientos, inducciones é interpretaciones de estos hechos que son falibles. Se-

gún toda probabilidad, la noción del *yo* y del *no-yo* no se producen desde luégo. Esta oposición se reduce á la de la sensación, considerada subjetiva y objetivamente. Nosotros acostumbramos á considerar unas más bien subjetiva que objetivamente y al contrario; esta diferencia corresponde á la que hacen la mayor parte de los filósofos entre las cualidades secundarias y primarias de la materia. Las cualidades primarias son la *resistencia,* la más fundamental que nos es dada por las sensaciones musculares; la *extensión,* sensación del movimiento muscular, impedido ó no impedido, de que deriva la de tiempo, la de un movimiento muscular continuado. *Lo que la ley de gravitación es á la astronomía, lo que las propiedades elementales de los tejidos á la fisiología, es á la psicología la ley de la asociación de las ideas.* Por medio de ella debe la psicología explicar más ó menos pronto los fenómenos más complejos. Las leyes de los fenómenos psicológicos son análogas á las leyes mecánicas y á las químicas: ejemplo de *combinación* mental es el color blanco formado por la sucesión rápida de los siete colores; la idea de una naranja, que se descompone en las de color, forma, gusto, es un caso de química mental. Las asociaciones *sincrónicas,* propias de las personas de una gran sensibilidad, producen la disposición artística; las *sucesivas,* propias de las personas

menos impresionables, la científica. Si la teoría de la asociación de percepciones es la base de toda psicología, la de la causa es la de la filosofía entera. Stuart Mill *no se ocupa de la causa primera ó metafísica, cualquiera que sea,* sino de la causa *física*. Este es el conjunto de condiciones positivas y negativas, *el total de contingencias de todo género á que el consiguiente sigue invariablemente,* ó sea *el antecedente ó reunión de antecedentes de que el fenómeno* (de que se trata) *es invariablemente el consiguiente.* De la misma manera que la idea de causa, se reducen á la experiencia y á la asociación las verdades necesarias; la inconcebibilidad de la negación no es más que un caso de asociación inseparable. *Inferir ó razonar es partir de verdades conocidas para llegar á otras realmente distintas de las primeras.* Se distinguen de ordinario dos especies, la inducción y el silogismo; Stuart Mill añade otro, que estima el fundamento de éstas dos, la inferencia que *va de lo particular á lo general.* Todas nuestras inferencias primitivas son de esta naturaleza.... El niño que por haberse quemado un dedo se guarda de aproximarlo al fuego, razona y concluye, aunque nunca haya pensado en el principio general, el fuego quema. La inducción es un modo de inferencia que va de lo particular á lo general; «*puede definirse una generalización de la experiencia.*» «La noción de

causa es la raíz de toda la teoría de la inducción.» El silogismo no es más que el empleo en el razonamiento de proposiciones generales. Éstas no son más que un memorandum, una condensación de casos particulares: no es, pues, la deducción un procedimiento fundamental, sino una simplificación; sin embargo, el escaso progreso de muchas ciencias consiste en que han inducido en vez de deducir. Todas las dificultades del problema de la libertad y de la necesidad moral nacen del falso concepto de causa á que se supone implicar la *irresistibilidad*. Si se puede aplicar á algunos agentes naturales, la muerte por falta de alimento, no á todos, la muerte por veneno, su aplicación á las acciones humanas que son de este último grupo es inexacta. «La doctrina del libre arbitrio pone en evidencia la parte de verdad que la palabra necesidad hace perder de vista, la facultad que posee el hombre de cooperar á la formación de su carácter.» Por lo demás, «la realidad de las distinciones morales y la libertad de nuestras voliciones son independientes unas de otras.» Se nacería bueno ó malo como se nace bello ó feo; pero se rechazaría el crimen como se rechaza la fealdad, se le reprobaría como se reprueba la insensatez, se le encerraría como se encierra á la locura. El criterio moral es la utilidad; pero estas dos ideas, asociadas conti-

nuamente en el pensamiento, llegan á ser ellas mismas objeto de aprobación: así lo que destruye la felicidad es objeto de reprobación; así el dinero no es una cosa deseable por sí como el pan, se ama por los placeres que proporciona. Pero cuando este sentimiento se forma, acaba por ser amado por sí mismo. La virtud, buena al principio porque proporciona la felicidad, acaba, por la fuerza del hábito, por hacernos practicar el deber por el deber, sin preocuparnos de la felicidad que procura, y á veces sacrificándole consciente y deliberadamente esa misma felicidad. Además, en los placeres es necesario no considerar sólo la *cantidad*, sino la *cualidad*. La concepción de sensaciones posibles, la asociación que se hace indisoluble por el hábito entre las experimentales, y el orden que establecemos entre ellas, es toda la idea que tenemos de la materia. «*La materia puede, pues, definirse una posibilidad permanente de sensación.*» Si me preguntan, dice Stuart Mill, si creo en la materia, yo preguntaré á mi vez si se acepta esta definieión como la noción de la materia; la del espíritu es la de algo permanente, que se reduce á la de la creencia en una posibilidad permanente de sus estados. En esta teoría no hay nada que pueda impedirme pensar que hay otros espíritus que son como el mío una serie de sentimientos, ni que conciba al Espíritu

divino como la serie eterna de los divinos pensamientos. Así la creencia en Dios nada pierde ni gana con ella. Pero si decimos que el espíritu es una serie de sentimientos, es preciso añadir, para ser exactos, que se conoce á sí mismo. Este elemento original, al que no podemos dar más nombre que el suyo, es el *Yo*. Como tal le reconozco «una realidad diferente de esa existencia real como posibilidad permanente, que es la única que reconozco á la materia.» Mas aquí «nos encontramos reducidos á la alternativa de creer que el espíritu, el yo, es cosa diferente de una serie de sentimientos actuales ó posibles, ó de caer en la paradoja de que lo que por hipótesis no es más que una serie de sentimientos, puede conocerse como serie.» Lo más prudente, concluye Stuart Mill, es aceptar el hecho sin teorizar sobre el *como* y cuando nos veamos obligados á hablar en términos que impliquen teoría hacerlo con la mayor reserva. Herbert Spencer se inclina más al naturalismo, siendo con Darwin el que trae á la filosofía inglesa la teoría de la evolución. La religión, lo mismo cuando trata de explicar la naturaleza de Dios que el origen del universo, cae en contradicciones insolubles; lo mismo sucede á la ciencia respecto de las primeras ideas, el espacio, el tiempo, el movimiento, la materia, el yo. Esto nos muestra que nuestro conocimiento

no es más que relativo: lo absoluto no es más que el límite, lo que está más allá de nuestro conocimiento; pero corresponde á algo real, sin lo que lo relativo, que sólo se distingue en contraposición á él, sería inconcebible. Aunque no podamos conocer lo absoluto en ninguna forma ni en ningún grado, es un dato indeleble de la conciencia: «el contraste entre lo absoluto y lo relativo no es en el fondo más que el contraste entre el elemento mental que existe absolutamente y los elementos que existen relativamente. La esfera de la religión es la de lo inconcebible, la de la ciencia la de lo cognoscible. «El conocimiento vulgar es el *saber no unificado;* la ciencia es el *saber parcialmente unificado;* la filosofía es el *saber completamente unificado.*» No podemos caminar ni á la certeza ni al escepticismo sin admitir el veredicto de la conciencia cuando nos dice que ciertas manifestaciones se parecen y otras nó. «Imposibilitados como estamos para conocer más que lo relativo, la verdad, aun en su forma más elevada, no puede ser para nosotros sino la concordancia perfecta en el campo de la experiencia entre las representaciones que llamamos ideales de las cosas y las percepciones que llamamos reales; las primeras (la idea) es una débil é imperfecta representación de la *impresión* original. La división primordial del *Yo*

y del *no-Yo* es el resultado de la intuición persistente de las semejanzas y diferencias de estas manifestaciones. Estos dos órdenes se separan y consolidan espontánea y naturalmente; pero la aparición de las vivas no se encuentra muchas veces, pero estas manifestaciones sin antecedentes son análogas á otras vivas anteriores, de donde se infiere que hay manifestaciones vivas que existen fuera de la serie de este orden, verdaderas manifestaciones potenciales susceptibles de llegar á ser actuales. Así adquirimos vagamente la conciencia de una región indefinida de fuerza ó de sér, separada no sólo del proceso de manifestaciones débiles que constituyen el Yo, sino del proceso de manifestaciones vivas que constituyen el no-Yo, presente inmediatamente al Yo. Las manifestaciones de lo Incognoscible se dividen en dos clases, el Yo y el no-Yo. Entendemos por realidad la *persistencia* en la conciencia: este criterio no cambia, ya lo refiramos á lo Incognoscible, ya á un efecto de los producidos por él en nosotros. Las relaciones cuyos términos no se pueden invertir se llaman sucesivas, y aquellas cuyos términos se presentan indistintamente en un orden ú otro coexistencias. «El concepto abstracto de todas las sucesiones es el Tiempo, y el de todas las coexistencias el espacio.» «El concepto de Materia es el de

las posiciones coexistentes que oponen resistencia.» El atributo de la resistencia debe ser mirado como primordial, y el del espacio (que se infiere de la atracción de las resistencias experimentales) como secundario. El concepto de Movimiento implica los de Espacio, Tiempo y Materia, y puede, pues, referirse como ellos á experiencias de fuerza. «La Materia y el Movimiento son seres *concretos* formados con el *contenido* de diversas relaciones mentales, mientras que el Espacio y el Tiempo son las *formas abstractas* de estas mismas relaciones.» No hay más que recordar que la conciencia consiste en cambios, la relación que hay entre éstos y los vitales (la descomposición del ácido carbónico y del hidrógeno por las plantas, hecha directa ó indirectamente por el calor solar; la reintegración que hace el animal de la misma fuerza; la incubación, etc.), los psíquicos (las contracciones musculares por efecto de la sensación; la relación entre la composición de los nervios, y aun de la sangre, con el pensamiento; supresión de ideas en la asfixia; exceso de actividad por el protóxido de nitrógeno; efectos del alcohol, el haschisht, etc.) y hasta los sociales, que varían con el número de los individuos, la diferencia de actividad por las cosechas, etc. Tan imposible es explicar todas las fuerzas particulares por una presión universal, de cuya diferencia resultara la

tensión (lo que supondría un lleno absoluto, un espacio ilimitado lleno de algo comprimido por otro algo exterior), como por una tensión universal, cuyas componentes opuestas dieran por resultado la presión, como por la existencia simultánea de ambas fuerzas universales (unidades de materia que al par se atraen y se repelen, más inconcebible todavía). Sin embargo, es forzoso admitir esta hipótesis, pues que distinguimos el cuerpo material del cuerpo geométrico por la resistencia que á nuestra fuerza muscular opone el primero. La atracción y repulsión no deben ser miradas como realidades, sino como símbolos, como formas bajo que se revelan las operaciones de lo Incognoscible. Cuando sólo hay fuerzas atractivas, el movimiento se verifica en la línea de máxima atracción; si sólo hay ó pueden apreciarse fuerzas repulsivas en la línea de máxima repulsión, cuando ambos órdenes son apreciables en el sentido de la resultante de todas las atracciones y repulsiones. Este principio de la máxima atracción ó de la mínima resistencia puede ser reconocido lo mismo en los movimientos de los planetas en sus órbitas, que en los cuerpos sólidos, líquidos y gaseosos de cada planeta, que en los movimientos orgánicos, anímicos y sociales. Doquier que hay un sistema de fuerzas que no se equilibran se produce el *ritmo,* pues es im-

posible que el móvil conserve relaciones fijas con las fuerzas que producen el movimiento y con las que lo impiden: así que se manifiesta lo mismo en el lento movimiento de las estrellas dobles, que en el rapidísimo de las moléculas; lo mismo en los cambios geológicos y astronómicos de la Tierra, que en los meteorológicos y en los funcionales de los seres vivos, desde los latidos del corazón al paroxismo de las pasiones. Hallado que la materia es indestructible, la fuerza persistente, la transformación y equivalencia de las fuerzas, y que el movimiento es rítmico y sigue la ley de la mínima resistencia, es necesario encontrar ahora la fórmula general de las anteriores, la ley de la *redistribución continua de la materia y del movimiento.* El paso de un estado difuso imperceptible á un estado concreto perceptible es una integración de materia y una disipación de movimiento; y por el contrario, el paso de un estado concreto perceptible á difuso imperceptible una desintegración de materia acompañada de producción de movimiento. De aquí el axioma que toda consolidación progresiva implica disminución de movimiento interno y viceversa. Estas operaciones antagónicas, que obtienen triunfos pasajeros ó permanentes, se llaman *evolución* y *disolución.* La evolución puede ser simple y compuesta: la primera es la integración de materia y

disipación de movimiento sin redistribución secundaria, la segunda la que va acompañada de estas redistribuciones, es decir, que en ella, á la par de cambios que proceden de un estado difuso á otro concreto, se verifican otros que proceden de un estado homogéneo á otro heterogéneo, de modo que los componentes de la masa, al par que se integran se diversifican. «*La evolución es, pues, una integración de materia acompañada de una disipación de movimiento, durante las cuales, tanto la materia como el movimiento aun no disipado, pasan de una homogeneidad indefinida é incoherente á una heterogeneidad definida y coherente.* La homogeneidad es una condición de equilibrio instable, y por lo tanto tiende á desaparecer, porque las varias partes de una masa están sometidas á fuerzas diferentes, ya por su especie, ya por su intensidad. Pero si cuando un todo uniforme está sometido á una fuerza constante, sus varias partes son diversamente modificadas, cada parte de la masa ya diversificada se convierte en centro de nuevas diversificaciones. Así, *de la persistencia de la fuerza* se deduce *la instabilidad de lo homogéneo* y *la multiplicación de los efectos,* que crece en progresión geométrica al par que aumenta la heterogeneidad del sér en evolución. ¿Esta evolución tiene un límite? La continua división y subdivisión de fuerzas produce su disipa-

ción ó transmisión al medio ambiente, que acabará por reducir al reposo al sér en evolución, al equilibrio. Pero el equilibrio, por lejos que queramos seguirlo, no es más que relativo; el movimiento no se pierde, se transfiere: el movimiento sensible que desaparece se transforma en movimiento insensible; entonces reaparecerá bajo la forma de movimiento molecular el que ha dejado de ser movimiento de masas y éstas volverán á la forma nebulosa, llegándose á la disolución universal, que da las condiciones de la otra fase, habiendo así en el universo como en sus menores partes una alternativa de evolución y disolución, ritmo que es consecuencia de la persistencia de la Fuerza. El saber unificado exige, pues, aunque no lo haya alcanzado todavía, que á todo fenómeno se le señale el lugar correspondiente en la evolución ó en la disolución universal. Pero en todo esto la ciencia no hace más que sistematizar la experiencia; no sólo la conexión entre el orden *fenomenal* y el *real* no es absolutamente impenetrable, sino que lo es entre las formas relativas ó condicionadas y la incondicionada del *sér*. Por tanto los razonamientos y conclusiones precedentes no suministran ningún apoyo á las hipótesis rivales sobre la *esencia* de las cosas, no son más materialistas que *espiritualistas*, no debiendo ser preferida ninguna de las dos, pues si la

relación entre sujeto y objeto nos obliga á estos conceptos antitéticos, uno y otro son igualmente manifestaciones de la Realidad incognoscible, única y absoluta. Bain se diferencia de la antigua escuela escocesa, á la que se acerca más que Spencer, en que en vez de aplicar al estudio de los fenómenos psicológicos el método de las ciencias físicas, es decir, el de reducir los hechos á fórmulas generales, les aplica el método de los naturalistas, la descripción y la clasificación. Modifica la doctrina asocianista, admitiendo un elemento primordial activo. El cerebro, según él, es un instrumento espontáneo *(self-acting)*. La influencia nerviosa que excita los músculos á la acción se produce automáticamente en el cerebro nuestro, aunque no sin causa. Engendrada por la acción de la nutrición corporal, la fuerza nerviosa es de las que se llaman convertibles (fuerza mecánica, calor, luz, electricidad, etc.); tiene con ellas un origen común en la gran fuente de la fuerza vivificante, en el sol. El cerebro no constituye sólo el *sensorium,* ni es exclusivamente la sede del espíritu: éste se encuentra donde quiera que hay corrientes nerviosas; en el cerebro, los nervios, los músculos, los órganos de los sentidos y las vísceras. El fenómeno psicológico más general es la *actividad espontánea,* que conocemos por el *sentido muscular* y que

se muestra en la tonicidad de los músculos, la actividad mórbida y la extrema actividad de la primera y segunda infancia *(infant, child)*. La sensación muscular difiere de las otras en que está asociada á un estímulo interno y tiene un doble carácter afectivo é instructivo, que se dan en razón inversa. En cuanto afectivos los movimientos *lentos* producen el sueño, la calma, inspiran la gravedad y la tristeza: los *vivos,* por el contrario, excitan la actividad, como la caza, la danza, los ritos orgiásticos; independiente de todo movimiento (sostener un peso, su cuerpo), es la *tensión muerta*. Considerados en su aspecto instructivo, su diferencia (un peso añadido á otro peso, etc.) hace que cambie el estado de conciencia, da lugar á la *discriminación* (facultad de discernir), fundamento de la inteligencia. Las modificaciones de la acción muscular nos dan á conocer la *resistencia*, la *continuación del esfuerzo* y la *rapidez* de la contracción del músculo. Las sensaciones se dividen en seis clases, las orgánicas y las correspondientes á los cinco sentidos. Las primeras, distintas de las sensaciones musculares, se refieren á todo el cuerpo, pero especialmente á las visceras; su acción es sorda, pero continua; no se refieren sólo al sistema nervioso, sino á todo tejido (circulación); son la sensación característica de la existencia animal; pero en la

digestión y la respiración ofrecen ya todas las condiciones de un sentido, objeto externo y órgano apropiado. El sentido del tacto es el más general, pero supone el sentido del movimiento. Weber ha demostrado que la evaluación del peso casi se duplica por el juego muscular. Por el sentido sólo del movimiento no podríamos distinguir el espacio del tiempo; unido al del tacto los conocemos como correlativos, pero que se distinguen; el tiempo como el orden serial de las sensaciones que no pueden cambiarse ni invertirse, el espacio como este mismo orden cuando pueden invertirse y recorrerse en cualquier dirección. Respecto de la vista, que Bain considera superior al tacto, resuelve la cuestión de las imágenes dobles según las experiencias de Wheastone. Cuando el objeto está lejano, los dos ejes visuales son sensiblemente paralelos y las imágenes *semejantes;* por el contrario, cuando los objetos están próximos, los ejes visuales convergen y las imágenes son *desemejantes*. Estas imagenes son los materiales de la construcción mental que constituye la visión propiamente dicha, por lo que importa poco que los materiales que sirven al trabajo posterior del espíritu sean dos imágenes como en el hombre, ó millares como en los insectos; la diferencia ó semejanza de las imágenes lo que nos enseña es la distancia del objeto. Respecto

á su inversión, observa que las ideas de alto y bajo son debidas al tacto y no á la vista. Los movimientos instintivos son el germen del sentimiento, la voluntad y la inteligencia, y se asocian entre sí, ya antes de toda experiencia y querer, como el movimiento simultáneo de los ojos y de los brazos, ó el alternativo de las piernas. «*El sentimiento de placer corresponde al aumento de las funciones vitales y los de dolor á su disminución.*» La actividad espontánea de los centros nerviosos, que pueden compararse á un órgano cuyos tubos estuvieran llenos de aire y que se descargan según la tecla que se hiere, es el origen de la voluntad, que añade á la pura espontaneidad (el perro que corre sin objeto, y cuando está cansado siente necesidad de comer) el estímulo del sentimiento. Respecto á la inteligencia abandona la hipótesis de las facultades, que no es más que una *clasificación* por la de la asociación, que es una *explicación*. La *conciencia* es la asociación de nuestros estados internos, la *percepción* la asociación por contigüidad, la *imaginación* la asociación constructiva. Los atributos fundamentales de la conciencia son la *conciencia de la diferencia*, la *de la semejanza* y la *retentividad*. «El proceso de la conciencia es un proceso de selección.» Las asociaciones pueden ser simples, y éstas por contigüidad y por semejanza; compuestas, y éstas por contigüi-

dad, por semejanza, continuidad y semejanza, y constructivas. «El mundo no puede ser conocido sino en relación al espíritu....» «Somos incapaces de examinar la existencia de un mundo independiente de nuestro espíritu; este acto sería una contradicción.» La asociación constructiva en bellas artes presenta la particularidad de hacer entrar un elemento universal en la combinación. No puedo aceptar, dice Bain, la doctrina corriente que pone en la naturaleza el criterio y la verdad de su fin. El criterio del artista es su sentimiento, su fin un placer delicado. El sentimiento *(feeling)* comprende las sensaciones y las *emociones*. «Cuando una impresión viene acompañada de un sentimiento ó de un conocimiento, las corrientes excitadas se extienden libremente por el cerebro, producen una agitación general de los órganos motores y afectan las vísceras.» La acción refleja que no es sentida, limita su influencia á un círculo nervioso muy estrecho. Á esta *ley de la difusión* sigue la de la *armonía* y la del *conflicto,* que explican el placer y el dolor. Á los sentimientos irreductibles, que agrupa en nuevas clases, siguen los compuestos. La simpatía y la imitación son la misma cosa aplicada á los sentimientos y á las acciones. Dos leyes la rigen, la tendencia á imitar un estado *corporal* y la de imitar un estado de conciencia por medio de los estados

corporales que lo acompañan. Para que las sensaciones sean estéticas es necesario que no sean interesadas; por eso el oído y la vista son los sentidos estéticos por excelencia. La óptica y la acústica nos revelan las armonías, que son el *alma del arte*. Así preferimos los ángulos de 45° y de 30, porque son partes alícuotas del recto. «El poder humano es el sublime verdadero y literal y el punto de partida para la sublimidad de poder de cualquier otra cosa. La naturaleza, por una extensión atrevida de la analogía, es asimilada á la humanidad y revestida de atributos mentales.» La moralidad, el deber, la obligación y el derecho se refieren á aquellas acciones que tienen una sanción, un *castigo* Los poderes que la imponen son la ley y la sociedad. «El asesino, el ladrón son castigados por la ley; el cobarde, el adúltero, el herético, el escéntrico son castigados por la comunidad, que obra como una reunión de particulares que convienen en censurar y excomulgar al ofensor. El tercer poder que implica la obligación es la conciencia, semejanza ideal de la autoridad pública que se desarrolla en el espíritu del individuo y coadyuva al mismo fin.» Los deberes tienden unos á mantener la *seguridad pública*, y son tan esenciales, que la sociedad que no los cumple desaparece; otros son deberes de *puro sentimiento* y varían con los lugares y los tiempos.

En suma, «*las leyes morales, que prevalecen en casi todas si no en todas las sociedades, descansan parte en la utilidad, parte en el sentimiento,*» y el criterio moral son «*las leyes promulgadas de la sociedad existente, que derivan de un hombre que fué investido en su tiempo de la autoridad de legislador moral.*» La substancia gris que recubre los hemisferios cerebrales tiene próximamente quince decímetros cuadrados de superficie con dos milímetros y medio de espesor, conteniendo 12.000,000 de células y 4.800,000 fibras: de aquí deduce Bain el número aproximado de elementos para adquirir y conservar tal ó cual conocimiento, y la necesidad de que éstos se limiten recíprocamente; porque para él «las acciones más elevadas del espíritu tienen esencialmente el mismo carácter que las reflejas, sólo que sòn más complicadas.» Lewes es y se declara discípulo de Compte; sin embargo, desechando con él al par el espiritualismo y el materialismo, no cree que debe concederse la conclusión de «*que no sabemos absolutamente nada del espíritu ni de la materia,*» antes bien cree que «la metafísica es posible con ciertas restricciones aplicables á toda ciencia.» «La teología, la filosofía y la ciencia constituyen, según él, nuestro triunvirato espiritual.» «La primera, cuyo dominio es el sentimiento, tiene por oficio la sistematización de nuestras concepciones reli-

giosas; el de la ciencia es la sistematización de nuestro conocimiento de los fenómenos considerados como fenómenos; el de la filosofía, la sistematización de las concepciones suministradas por la teología y la ciencia, es ἐπιστημὴ ἐπιστημῶν.» «La verdad es la correspondencia entre el orden de las ideas y el orden de los fenómenos, de manera que la una refleje la otra. Toda indagación contiene una observación, una conjetura y una verificación.» La debilidad del método subjetivo consiste en la imposibilidad de la verificación. El método objetivo coordina simplemente los elementos suministrados por la experiencia, el método subjetivo comete la falta de sacar del sujeto la *materia* en lugar de sacar solamente la *forma*. El metafísico es un especulador atrevido, que emite billetes sin capital; el sabio es también atrevido, pero conserva siempre un sólido capital, de que podrá servirse para recoger sus billetes, sabiendo que si se excede le espera la quiebra. Todo criterio es subjetivo, porque la conciencia no puede salir de su esfera. «El criterio subjetivo de la verdad es la impensabilidad *(unthinkableness)* de su negativo; en otros términos, la reducción á A=A. La conciencia no es infalible sino cuando se reduce á proposiciones idénticas. Una proposición es absolutamente verdadera cuando sus términos son equivalentes; los

grados variables de probabilidad dependen de la *posibilidad* de admitir una negativa. El error de Condillac nace de su método, que es un análisis verbal en vez de ser un análisis biológico. La idea está tan lejos de ser una sensación debilitada, que no es una sensación. El cerebro es una *adición* á los órganos de los sentidos, como éstos lo son al sistema nervioso de los animales inferiores. Cada sentido tiene su centro especial ó *sensorium* independiente del cerebro. Un pájaro privado del cerebro es sensible á la luz, al sonido, etc. La sensación y la ideación son tan independientes como sus órganos, y no están más enlazadas que la sensación con el movimiento. La equivocación de Kant, á quien Lewes llama el más grande de los metafísicos modernos por haber demostrado la relatividad del conocimiento humano, está en haber empleado el método metafísico de análisis subjetivo sin haberlo acompañado también con el método biológico de análisis objetivo. «Las formas del pensamiento, como las formas de la vida, son evoluciones, no preformaciones.» Es diferente decir que hay dos coeficientes en una función, que decir que pueden aislarse y estudiarse aparte: lo primero es una conclusión inevitable; lo segundo una ficción. «El pensamiento es necesaria y universalmente un sujeto-objeto; la materia necesaria y universal-

mente un objeto-sujeto. El sujeto y el objeto se combinan en el conocimiento como el ácido y la base en la sal.» Lewes es el primero que ha asentado que «el sistema nervioso es donde quiera igual en propiedad y en estructura.» El gran problema de la psicología es sacar todos los fenómenos psíquicos del proceso fundamental de un tejido vivo. Una unidad nerviosa es una vibración *(tremor)*; estas unidades se agrupan en una más elevada, en un proceso nervioso que es una fusión de vibraciones, y lo que por el lado fisiológico es proceso nervioso, por el psicológico es proceso sensitivo. La conciencia puede representarse «como la masa de las *ondas estacionarias* formadas por las ondas individuales de las vibraciones nerviosas.» Así como el espectro óptico está constituido por tres colores fundamentales, el rojo, el violeta y el verde, el *espectro psicológico* lo está por los tres modos fundamentales de la excitación, la sensación, el pensamiento y el sentido. Cada estado mental es, pues, una *función de tres variables*. La vida es el *conexus* de las actividades orgánicas, es su *resultante*, no su *antecedente* necesario. Es *semejante* á un mecanismo; pero quien dice semejanza no dice *identidad*. El organismo es un mecanismo que tiene á la sensibilidad por gran resorte y cuyas acciones automáticas son determinadas por sensaciones directoras. Si

partimos un pólipo en muchos pedazos, cada uno continúa viviendo; ¿dónde está la unidad del principio vital? «La sensación es solamente el estado activo de la sensibilidad, que es propiedad del tejido ganglionar.» La sensación propiamente dicha es la sensibilidad propia de cada centro; la conciencia la suma de todas nuestras sensibilidades, la confluencia de muchas corrientes de sensación. Sus diferentes formas son: 1.° *La conciencia del sistema (systemic consciousness)*, propia de todos los animales: á no ser que queramos suponerlos máquinas, «*todos* los animales son conscientes, aunque no tengan todas las formas de conciencia. 2.° *La conciencia de los sentidos*. 3.° *La conciencia del pensamiento;* todo lo que el psicólogo puede hacer es indicar las relaciones de esta forma de conciencia con las inferiores y con la parte del sistema nervioso que le sirve de órgano. En cuanto al pensamiento, no sabemos ni sabremos nunca lo que es, como no sabemos lo que es la vida. Pero podremos conocer las *leyes del pensamiento* y las *leyes de la vida*. Si todo centro nervioso tiene una actividad propia, las acciones reflejas no pueden existir sin sensación. El exámen atento de animales decapitados muestra que ejecutan acciones espontáneas. Cuando un brazo separado del cuerpo coge con sus dedos el escalpelo del cirujano y lo

aparta, no sé por qué no se ha de decir que el brazo *siente,* aunque el *hombre* no sienta. El segmento cerebral tiene los órganos de la palabra y los rasgos del semblante para comunicar sus sensaciones; el segmento espinal no tiene medios semejantes, *pero emplea los que tiene.* La *psycogenesia* nos enseña que el instinto es una experiencia organizada, una inteligencia *no discursiva.* Hay en el organismo tres clases de fenómenos: los absolutamente necesarios, como la respiración; los que, admitiendo al princípio una alternativa, se fijaron después, aunque quedando inmóviles entre ciertos limitados instintos, y los que admiten diversas alternativas (intelectuales ó discursivos). Los instintos *están sujetos á ilusiones como la razón.* Los fenómenos psíquicos pueden clasificarse en dos grupos, *sentir* y *pensar.* Cada uno se divide en tres, *sensaciones, percepciones* é *ideas*, que manifiestan la actividad intelectual, y *sensaciones, instintos* y *emociones,* en que se muestra la actividad moral. La sensación es el punto de partida de las dos series. Los centros nerviosos, estando en constante actividad por los *stimulus* que entran por el canal imperfectamente cerrado de los sentidos, y más por los que provienen de las sensaciones del sistema, dan lugar por la ley de asociación á diversas ideas que proyectamos fuera de nosotros. Así nada es más frecuente en la vida que

ver objetos y *oir* sonidos que no corresponden á nada real. Para que no consideremos á estas sensaciones producidas por objetos externos presentes necesitamos una confrontación constante con lo. otros sentidos. En el estado de alucinación esta confrontación no se hace, en el de *ensueño* es *imposible:* en la una porque la excitación cerebral domina las excitaciones de fuera; en la otra porque aquélla, aunque débil, está aislada de las excitaciones externas. Así Lewes llega á pensar que soñamos siempre, aunque no recordemos siempre. Partidario de la *ley de herencia,* por la que, como Spencer, explica las ideas llamadas innatas, cree, sin embargo, que si es la *regla,* hay que tener en cuenta las causas *particulares.* La distinción lógica entre las condiciones de un fenómeno (causa) y el fenómeno mismo (efecto) no es más que un artificio; la única diferencia que hay es la de los factores antitéticos en su unión sintética. El psicólogo cree que el movimiento nervioso es percibido por un agente especial, pero de la existencia de este agente no tenemos prueba alguna: el fisiólogo supone que aquel movimiento se transforma en sensación, sin especificar *donde* el nuevo fenómeno se produce. Ambos se equivocan; el proceso nervioso y el sensitivo no son dos procesos, sino dos aspectos de uno mismo. «La existencia, lo absoluto nos es co-

nocido en el acto de sentir, que en su expresión más abstracta es cambio interno y externo. El movimiento es el símbolo de los cambios externos, porque es el modo de sensación en que todos los otros son traducidos, cuando se los considera objetivamente.»

Aunque no puede desconocerse la influencia del positivismo francés en los filósofos ingleses que con tanta brevedad hemos expuesto, se encuentran en sus doctrinas otros dos elementos que sirven para caracterizarlos. Es el primero la observación paciente interior, heredada de la escuela escocesa, con la que se ligan con tradición no interrumpida por Brown, James Mill, que junta á ella ideas de Hartley, y Hume y Samuel Bailey, quien dice: «no difiero de la escuela escocesa más que en que ella admite una *creencia* irresistible en un mundo exterior, y yo admito un *conocimiento*.» De este elemento proceden; la mayor importancia que se da á la Psicología, cierta tendencia idealista heredada de Berkeley, y en rigor la hipótesis asociacionista que intentan sustituir á la antigua de las facultades. Constituyen el segundo elemento las observaciones, descubrimientos y trabajos importantes de físicos, naturalistas y filósofos como Tyndal, Huxley, Carpenter, Laycok, autor de la teoría de la *cerebración inconsciente*, Maudsley, cuya *Fisiología y Patología del Espíritu*, como dice Spencer, está toda ella impregnada de la idea de la evolución, pues que piensa que los fenómenos más elevados consisten en una concentración y los inferiores en una dispersión de la fuerza, siendo «toda transformación ascendente de la materia y de la fuerza su concentración en menor espacio;» pero sobre todo Darwin, que además de determi-

nar las leyes de la evolución, trabajando en comprobar científicamente la hipótesis de Lamarck, lo que es su mayor título de gloria, en su *Origen de las especies* la ha aplicado al estudio del instinto, al que lejos de considerar, como Cuvier, como un principio innato é invariable, explica por la influencia del medio, la selección natural y la transmisión hereditaria; en su *Descendencia del hombre* ha consagrado dos capítulos importantes al *sentido moral,* estudiándolo en el hombre y en los animales, mostrando sus consecuencias sociales, el papel que juega en la *struggle for life* del hombre contra la naturaleza, los animales y las formas inferiores de su propia especie, demás de otros fragmentos de psicología comparada esparcidos en todo el libro; por último, en su *Expresión de las Emociones* establece los tres principios á que entiende obedecer esta correlación de lo físico y lo moral, la ley de asociación y el hábito, el principio de antítesis y la acción directa del sistema nervioso independiente de la voluntad. Sirven como de anillo entre estos naturalistas filósofos y los que como tales se clasifican, los psicólogos naturalistas que, como Morell, «se proponen tratar la psicología con el plan y los principios de una ciencia natural,» trayendo á la filosofía inglesa enseñanzas tomadas de los pensadores alemanes, principalmente de la escuela de Herbart, y aun de espiritualistas como Fichte hijo, Ulrici, Beneke y otros. Esta misma influencia se nota en la *Sensación é Intuición* de Sully, que resume los trabajos psicóficos de aquéllos en su *Recent german experiments with sensation,* y por último Murphy, que acepta «la ley de la asociación como la última, pero sólo por la psicología,» no siendo ella misma más que un caso particular de la ley de los fenómenos vitales, *la ley del hábito,* y que considerando al espacio y al tiempo como productos de la experiencia, *pero no de la experiencia individual, sino de la de la especie,* trata de conciliar á Condi-

llac con Kant. Lo que da sobre todo unidad á estos elementos tan diferentes, aunque no dejan de tener entre sí grandes puntos de contacto, es sobre todo la idiosincrasia del espíritu inglés, tan prudente y atento á la acumulación paciente de los hechos como el francés á las concepciones de la lógica abstracta, contraste que salta á la vista sin más que leer el libro de Darwin y el prólogo de Clemente Royer. No ha dejado de tener contradictores la tendencia positivista en Inglaterra, que Bagehot ha aplicado en sus *Leyes sociales* al desenvolvimiento de las naciones, Waitz al estudio del lenguaje y Tylor á la vida de los pueblos y de las instituciones: sus críticas, resumidas por Strahn, son respecto á los *cerebraristas*, que explicar la conciencia por el mecanismo es explicar lo que se conoce poco por lo que no se conoce nada; y respecto á los *asocianistas*, «que su πρῶτον ψεῦδος es no reconocer la actividad del espíritu en el conocimiento,» que la teoría de la asociación no explica bien más que los procesos inferiores del espíritu, que en su teoría del razonamiento Stuart Mill se ve obligado á añadir á la asociación *the expetation cancerning the uniformity of natura*, y que Bain *resorts to emotional nature to explain belief, etc.* No se limita sólo á la *association psychology* el desarrollo filosófico en Inglaterra; al lado de aquélla subsiste la escuela *à priori* representada por Hamilton, Whewell, Mansel y Ferrier, cuyas *Institutes of Metaphysics*, en treinta y tres proposiciones, son, según confesión de un positivista (Lewes), «uno de los libros más notables de nuestro tiempo.» Estas direcciones se diferencian en general más por el método y el diferente concepto que tienen acerca de la esfera de algunas ciencias, que por sus resultados. Hamilton y Mansel niegan la posibilidad del conocimiento de lo absoluto de una manera más enérgica que los positivistas, si bien lo aceptan como una especie de ilumi-

nación mística, lo que con otras causas explica la tendencia manifiesta de algunos escolásticos á conciliar el positivismo con la teología.

Positivismo alemán.—Se distingue del inglés en que tiene un carácter más científico que descriptivo, siendo sus cultivadores más bien fisiólogos que filósofos. Cuéntase entre sus precursores á Beneke, que en su *Fundamento de una física de las costumbres como antítesis al fundamento de la metafísica de las costumbres de Kant* profesaba la moral del sentimiento, atacando al imperativo categórico, al que llamaba «el despotismo de la ley,» y en su *Manual de psicología como ciencia natural,* si bien piensa que «el objeto de la psicología es todo lo que conocemos por la percepción interna y por la sensación,» cree que debe emplearse en ella un método análogo al de las ciencias naturales, y combate la teoría de las facultades del alma sustituyéndolas con cuatro procesos fundamentales: el primero consiste en la posibilidad que tiene el alma de reobrar contra las excitaciones, que supone un elemento exterior, el excitante y una fuerza interior *(innere Krafte oder Vermogen),* de cuya combinación resultan las sensaciones ó percepciones; el enunciado del segundo proceso es «Fórmanse continuamente en el alma nuevas propiedades primordiales,» y se apoya en el hecho de que cuando se incapacitan cier-

tos modos de actividad son reemplazados por otros. Pero en tanto que los *Urbermorgen* no se combinan con los excitantes quedan en estado de tendencia; el tercer proceso consiste en que los estados psíquicos, en virtud de su movilidad, tienden á cierto equilibrio. Este tránsito de una á otra forma no se verifica sino poco á poco; lo que una vez fué consciente pasa á ser estado inconsciente del alma, que puede volver á la conciencia y reproducirse. Esta cosa inconsciente que persiste es llamada por Beneke *Spur*, vestigio ó rastro, y la define «lo que ocupa el medio entre la producción de una actividad psiquica (una percepción) y su reproducción (recuerdo).» Por último, el cuarto proceso se enuncia de este modo: «Las formas semejantes del alma humana y las formas análogas en la medida de su semejanza se atraen ó tienden á formar combinaciones más ó menos intimas.» Por este proceso, que da origen ya á mezclas inestables, ya á combinaciones, ya á fusiones estables, se explica la formación de los grupos y series de representaciones cuya más elevada resultante es la razón,» conjunto de todo lo más elevado é intachable que produce el alma humana en todas sus formas, por lo que no existe desde el principio, sino que resulta de una larga serie de desarrollos anteriores.» Segundo á Lotze, que lejos de ser empírico y materialista es

espiritualista y metafísico. Distingue en la ciencia dos géneros de conocimientos, la intuición inmediata de la esencia de las cosas *(cognitio rei)* y el de las condiciones con que el objeto se nos manifiesta *(cognitio circa rem)*. Es imposible, dice, concebir las relaciones como un lazo exterior á las cosas, que de este modo nadarían en el vacío. Ellas suponen propiedades interiores y comunes, que no pueden tener su fundamento sino en el sér mismo; así al concepto abstracto de la infinidad sustituye el concepto real de Dios. Si las relaciones suponen un padecer de las cosas, es preciso llegar á las mónadas espirituales, *todo lo real es espiritual*. No es necesaria, pues, la oposición del mundo exterior para la conciencia de sí mismo, ésta se funda en la inmediata interioridad de sí. No sería lo más grande si no fuera lo más grande, y es imposible que lo más grande de todos los pensables no sea. Esta eterna voluntad viviente, á que llegamos por la creencia, se manifiesta correlativamente como impulso á existir como conocimiento y como ley. Los atributos metafísicos del Sér, la unidad, la eternidad, la omnipresciencia y la omnipotencia explican la existencia; los atributos morales, la sabiduría, la justicia, la santidad, el bien, el deber y la ley; pero sólo la personalidad de Dios puede satisfacer el anhelo del alma. «Para presentar, dice, á

nuestro modo el ideal de la ciencia nos es preciso considerar la psicología como la ciencia de los principios esenciales de todo sér y de toda acción, y la física, por el contrario, como la de las formas particulares á que da lugar la vida espiritual, desarrollándose en el dominio de las relaciones de tiempo y espacio.» En éstas reina un puro mecanismo, lo mismo en la naturaleza inorgánica que en la orgánica. Así, espiritualista como Descartes y por el mismo motivo que él, ha podido ser considerado como uno de los ascendientes del mecanismo relativo. Tratando de explicar no la facultad anímica de *ver el espacio en general,* sino su génesis empírica, ha introducido en la ciencia la célebre hipótesis de los *signos locales,* que ya cuenta entre los fisiólogos con muchos partidarios. «No podemos imaginar que antes de haber recibido impresiones exteriores desarrolle el alma, á manera de red dispuesta para coger cuanto en ella éntre, la intuición de un espacio infinito de tres dimensiones, complemento formado y acabado, y aunque así fuera se presentaría de nuevo la cuestión de ¿cómo pueden entrar las impresiones en esa especie de lazo tendido en un mundo donde no están todavía? La forma más grosera de explicarlo es la antigua hipótesis de las *ideas-imágenes*. Pero cualquiera solución metafísica que se adopte, ya la

materialista de un alma extensa, ya con los idealistas la de un alma inextensa, es preciso comprender que nuestras sensaciones visuales y tactiles «*no pueden ser percibidas más que en forma de estados intensivos.*» Lo que transmite al alma cada punto tocado no es una imagen extensa de este punto, sino una modificación intensiva, que varía con la naturaleza y energía de la impresión. Ni es seria la mejora que si bien no separa de las cosas imágenes objetivas, introduce en su lugar en la conciencia imágenes subjetivas con todos sus contornos de espacio, porque irremisiblemente debe encontrarse en la transmisión al alma de estas figuras un punto donde desaparezca su forma geométrica sin dejar huellas y sea reemplazada por una suma de *excitaciones intensivas.* No obtenemos, pues, la noción de los objetos exteriores por vía de *comprensión,* sino por vía de *nueva reproducción del espacio,* á la manera que un valor variable puede decrecer hasta o y á partir de aquí adquirir nuevo crecimiento, ó á una lente en la que los rayos convergentes representaran los movimientos nerviosos, el punto de concentración, la unidad de conciencia y los haces del rayo divergentes la reconstrucción en el alma de las relaciones del espacio primero. Las sensaciones tactiles y visuales son las únicas que implican de una manera clara la noción de exten-

sión; pero si todos los puntos de la piel ó todos los puntos de la retina sintiesen impresiones idénticas se produciría una fusión de sensaciones en una sola. Pero puesto que no se verifica es preciso suponer que cada punto siente á su manera, que impone á la impresión un sello particular tan débil como se quiera: este sello especial, que diferencia cada impresión de las otras, es el *signo local.* Si nos figuramos además que cada uno de estos puntos pueden girar en todas direcciones, y que cada excitación despierta esta tendencia al movimiento, tendremos un signo local geométricamente determinado. La visión y el tacto nos darán ocasión para comprobar el valor de esta hipótesis. La excitación en la retina produce en el alma dos estados, que corresponden al color y á la posición de la parte excitada. Este segundo presenta carácter extensivo, mientras que el primero *ni siquiera puede tener la forma de un punto.* Sabido es que existe en la retina una pequeña parte mucho más sensible, llamada mancha amarilla *(lutea),* y también que en virtud de un mecanismo fisiológico, mediante el cual se dirige siempre al objeto existente, cualquiera que sea la parte en que impresione este movimiento nos dará un signo local. «La primera localización totalmente inconsciente descansa en la conexión entre los nervios sensitivos

y los nervios motores, y la excitación de estos últimos en su extremidad central es lo que da á cada impresión de color su signo local propio.» Los corpúsculos de Pacini, de Meissner y de Krause desempeñan en el tacto un papel análogo al de los conos y bastoncillos de la retina; júntase á esto la *onda de las excitaciones accesorias,* que por la continuidad de la piel, hace que ninguna excitación se circunscriba al punto en que se produce y los movimientos y sensaciones musculares que la acompañan. Pero para localizar «es preciso conocer de antemano la imagen geométrica de los contornos del cuerpo y saber por experiencia á qué punto deben ser referidas las sensaciones, según los signos locales de que van afectadas;» «las sensaciones cutáneas por sí solas, sin darnos idea clara del espacio, provocan, sin embargo, la imagen obscura de cierta anchura que no deja de tener alguna remota analogía con aquella idea,» y combinando el tacto con la sensibilidad de la piel, pueden servir al ciego de nacimiento para formarse una intuición del espacio, aunque no enteramente idéntica á la formada con el sentido de la vista, porque siendo la facultad de diferenciación mucho menos delicada que la de éste, deben parecerle los objetos más pequeños, como se manifestó en el ciego de Cheselden, que se asombraba ante la magnitud inesperada de

las cosas. Esta localización escapa totalmente á la conciencia y se parece á los movimientos reflejos, «que no llegan á la conciencia sino á título de hechos consumados.» La localización en el espacio pertenece, pues, á lo que ejecuta el alma de una manera inconsciente por el hecho de la mecánica de sus estados interiores.» La cuestión que Lotze ha tratado de resolver con sus signos diferenciales es ésta: ¿el conocimiento de la extensión y de sus determinaciones es innato ó procede de la experiencia? Los que las resuelven en el primer sentido se llaman *innatistas*, y los que en el segundo *empíricos*, y el problema se plantea lo mismo respecto del sentido de la vista que del sentido del tacto. *Espacio visual*. Juan de Müller es el primero que ha sostenido científicamente el innatismo con la *hipótesis de la identidad subjetiva*. «La retina, dice, siente su propia extensión y situación sin necesidad de ser afectada por el mundo exterior; siéntelas como obscuridad delante de los ojos.» «La facultad de percibir las formas simples no necesita de educación; pero la de juzgar de las varias dimensiones de los cuerpos por sus imágenes exige ejercicio; porque las intuiciones visuales no son originariamente más que superficies, y para que resulte la representación de un cuerpo, el juicio debe añadir las diferentes fases que en el cuerpo se perci-

ben cuando cambia de posición.» Explica las imágenes invertidas porque nada puede estar invertido cuando nada está derecho, y las imágenes dobles porque en el chiasma cada fibra nerviosa procedente del cerebro se bifurca en dos para ir á parar á puntos idénticos; de donde resulta una coalescencia de las dos impresiones en una percepción única. Las dificultades que ofrecía esta explicación (el que vemos, objetos simples que se juntan en puntos no idénticos) la hicieron sustituir por la *hipótesis de la proyección* de Tortual, Volkmann y hasta cierto punto de Donders y Nagel, que consiste en sostener que la retina tiene la facultad de proyectar sus impresiones al exterior en dirección de la línea de mira. Esta hipótesis resuelve la dificultad anterior, pero no puede dar explicación de las imágenes dobles en la visión binocular. Para obviar á esto, Nagel supone que las dos imágenes retinianas son proyectadas sobre superficies esféricas diferentes, que tienen como centros los puntos de intersección de las líneas visuales, en cuyo acto, que llama *operación constructiva,* hace desempeñar un gran papel á las sensaciones musculares, y Panum trata de conciliar las anteriores hipótesis, suponiendo que cada punto de la retina está coordenado no sólo con el punto correspondiente de la otra, sino también con un *círculo de sensación,* exis-

tiendo fusión *necesaria* entre los primeros y *posible* del primero con el segundo, atribuyendo además al órgano visual tres energías específicas: *sinergía de la paralaje binocular,* que permite la percepción de la profundidad; *energía binocular de combinaciones de colores,* por la que los colores vistos binocularmente pueden combinarse en un color resultante, y *sinergía binocular alternativa,* por la cual los mismos colores pueden quedar aislados. Hering ha presentado esta hipótesis de una manera más profunda y consecuente. Según él cada punto de la retina posee sentimientos de extensión *(Raumgefühle),* de latitud y altura, cuyo valor crece á medida que se aparta de la mancha amarilla, siendo de contraria naturaleza para los situados en los opuestos radios que la tienen por centro. Respecto de la profundidad, los puntos retinianos idénticos tienen el mismo valor, pero de signo contrario, y los simétricos valores iguales y del mismo signo. El sentimiento de profundidad de las dos mitades retinianas externas es positivo, el de las internas negativo; los puntos idénticos, teniendo igual sentimiento de profundidad, pero de signo contrario, dan por resultante una percepción o, formando la superficie principal del campo visual *(Kernflache des Schraumes),* que al principio no aparece á ninguna distancia determinada, pero que la adquiere mediante la

experiencia, sirviéndonos de base nuestro cuerpo para apreciar las distancias. Más tarde Hering ha explicado los diferentes fenómenos ópticos, y en particular los contrastes sucesivos y simultáneos y las imágenes consecutivas por la asimilación y desasimilación de materia en la substancia visual. El principal representante de la escuela empírica, cuyo origen puede hacerse partir de Berkeley, y que tanto debe á Lotze, cuenta como principal representante en Alemania á Helmholtz, que piensa que toda impresión en una parte determinada de la retina produce por medio de los signos locales y de los movimientos musculares una modificación determinada del sensorium (primer grupo de hechos) y que por medio del tacto, de los movimientos del cuerpo y de otros artificios experimentales determinamos la causa de esta modificación (segundo grupo de hechos), concluyendo por asociar uno y otro mediante un *razonamiento inconsciente:* así cuando sentimos una impresión en el lado derecho de las dos retinas sabemos por experiencia que hay á la izquierda un cuerpo luminoso; llegando á asociarse tan íntimamente estos dos hechos, que cuando comprimo un ojo en el lado derecho, veo luz en el izquierdo, y sólo la comprobación objetiva puede libertarme de esta ilusión. *Espacio tactil.* Müller observa «que la noción de los objetos tactiles

descansa en último análisis en la posibilidad de distinguir las diversas partes de nuestro cuerpo como ocupando diferente lugar en el espacio,» y afirma «que el sentido del tacto puede distinguir la extensión de nuestro cuerpo en todas dimensiones, porque cada punto adonde va á parar una fibra nerviosa está representado en el *sensorium* como parte integrante del espacio.» Weber, valiéndose de un compás de punta roma, mostró que la sensibilidad tactil varía hasta el punto de que con la punta de la lengua podemos apreciar la distancia de un milímetro, mientras que en la espalda no apreciamos sino la de cuatro á seis centímetros, y dividió el cuerpo en regiones *(círculos de Weber)*, á cada una de las cuales consideró al principio como unidad, como correspondientes á la parte de la piel provista de un solo filete nervioso; pero más tarde, para responder á las dificultades que se suscitaron, admitió que pudiera haber muchos círculos entre los sentidos como distintos, y de este modo explicaba la percepción del intervalo y atribuyó gran papel á la experiencia y el hábito, que disminuyen el número de círculos necesarios para que el intervalo sea percibido, con lo que se aproximó á la escuela empírica. Ésta se caracteriza por el papel preponderante y casi exclusivo que concede á los movimientos y á la sensibilidad muscu-

lar. Ya Platner en el siglo pasado hacía notar que el sentido del tacto por sí solo es incompetente para darnos la noción de espacio, que el ciego de nacimiento «en su propio cuerpo no distinguía la cabeza del pie por la distancia, sino por las diferentes sensaciones que una y otro le causaban; diferencia que percibía con delicadeza increíble, y sobre todo por medio del tiempo.» Weir Mitchell cuenta haber visto amputados que decían: «Mi mano está ahora abierta, ahora cerrada. Toco mi pulgar con el meñique, etc.» También en las operaciones autoplásticas, cuando se pone en comunicación un pedazo de piel de la frente con la parte cortada de la nariz, todo contacto con esta última es referido á la frente. Dícese además que el automatismo de la localización no es innato, sino adquirido; que el niño pequeño llora cuando sufre, pero sin referir su dolor á sitio determinado, y que el adulto cuando despierta molesto no puede asignar desde luego el origen local de esta molestia. Á estos hechos, que parecen favorecer la tesis empírica, y los que sus contradictores explican por la suya, no siempre de una manera satisfactoria, oponen estos últimos, entre otros, el caso citado por Darwin del niño que al séptimo día, tocado en la planta del pie con un pedazo de papel, encogió los dedos; el del pollo de gallina, que arrastrando

todavía el cascarón coge la mosca al vuelo; el del becerro que busca la teta de la vaca, y el del cocodrilo que apenas nacido corre al agua y muerde el palo que se le presenta. Helmholtz á su vez pretende explicar estos hechos por la experiencia; pero las hechas por Spalding, ayudado por lady Amberly, son favorables al innatismo. Stumpf trata de conciliar ambas hipótesis, aunque inclinándose á los innatistas. Sostiene que tenemos conocimiento innato de las tres dimensiones. En todo contacto sentimos cierta extensión, que localizamos inmediatamente; pero toda superficie tiene que ser plana ó curva, y ambas implican la tercera dimensión, porque anuncian cierta cosa relativa á la profundidad, á saber, la presencia ó ausencia de una inclinación á encorvarse al exterior *(Ausbiegung)*. Las cuestiones sobre la génesis del espacio concebidas en su mayor generalidad han dado origen á una ciencia nueva, la *Psico-física,* ó sea á la «teoría exacta de las relaciones entre el alma y el cuerpo, ó de un modo más general, entre los mundos psíquico y físico.» Ya Weber había notado que si se comparan dos líneas casi iguales, la diferencia más pequeña que puede apreciarse entre ellas equivale á 1,50 de la más corta, y del mismo modo la diferencia apreciable de los pesos varía de 1,30 á 1,50, cualquiera que sea el que se tome por uni-

dad, y lo mismo sucede en los sonidos, lo que e lle vó á formular esta ley: «*las sensaciones crecen en cantidades iguales cuando las excitaciones crecen en cantidades relativamente iguales;*» que Delbœuf ha expresado de este modo: «*la más pequeña diferencia perceptible entre dos excitaciones de la misma naturaleza se debe siempre á una diferencia real, que crece proporcionalmente con las excitaciones mismas.*» Pero el verdadero fundador de la psico-física es Fechner, aunque él modestamente atribuya este honor á Weber. Fechner es ante todo un metafísico, al que por el conjunto de su doctrina no puede calificarse entre los positivistas. Según él, la más alta realidad del lado de lo espiritual es la unidad de conciencia del espíritu divino; la última del lado de lo corporal, los átomos. Bajo la más alta unidad de conciencia (la divina) se dan otras unidades de conciencia subordinadas á ella y en su común subordinación coordenadas entre sí. La más alta unidad de conciencia se sobrepone á las unidades inferiores y es lazo común entre ellas, en cuya relación es consciente; pero las unidades inferiores de conciencia no son inmediatamente conscientes por sí. El simple átomo no es como tal capaz de manifestación, sino que, fuerza abstraída de la totalidad de las manifestaciones corporales, es el último punto de parada necesario en el encadenamiento de aquellas manifestaciones:

la demostración de su realidad descansa en la necesidad matemática. El espíritu y el cuerpo se identifican en la unidad. «Lo que bajo el punto de vista interior te parece tu espíritu, el espíritu que tú eres, bajo el punto de vista exterior te parece el *substratum* corporal de ese espíritu.» Hay gran diferencia entre pensar con su cerebro ó considerar el cerebro del sér pensante. Así este sistema, á quien su autor llama *idealista* en cuanto toda existencia descansa en la conciencia divina que no tiene á la materia como un producto dependiente del espíritu sino como una condición inmanente de su existencia, *materialista* en cuanto niega la posibilidad del pensamiento humano sin cerebro y aun la del pensamiento divino sin un mundo corporal y sin un movimiento en este mundo, *dualista* en cuanto el espíritu y el cuerpo son los lados de la existencia no reductibles entre sí ni esencialmente distintos, y por último una doctrina de *identidad* porque el alma y el cuerpo sólo son distintas manifestaciones del mismo sér, fundamento de ellos y de su unión en la conciencia divina, es un *Ideal-realismo,* que le lleva á admitir un alma de los astros y un alma del universo; pero sobre todo á estudiar la relación precisa entre lo físico y lo psíquico, cuya desproporción explica por un movimiento *psico-físico*. Fecundando las

indicaciones de Bernouilli en su *Mensura sortis*, las de Laplace sobre lo que llamaba *fortuna física* y *fortuna moral*, las experiencias de Euler y Delvienne, pero sobre todo las de Weber, y apoyándose en los dos principios de que las diferencias de sensación son iguales entre sí cuando las diferencias de la excitación son relativamente iguales, y que los pequeños aumentos de la sensación son proporcionales á los aumentos de la excitación: si llamamos B á la excitación y dB al más pequeño aumento de B, que puede considerarse como su diferencial, el aumento relativo de la excitación estará representado por $\frac{dB}{B}$, y llamando r á la sensación que depende de B, y dr al más pequeño aumento que se produce durante el aumento de la excitación dB, como según las experiencias de Weber, dr permanece constante en tanto que $\frac{dB}{B}$ permanece también, independientemente del valor absoluto de B y de dB, y como según el principio matemático antes enunciado, las variaciones dr y dB son proporcionales entre sí mientras sean muy pequeñas, tendremos $dr = \frac{KdB}{B}$ (siendo K la constante), de donde por integración resulta $r = K$ log. B, ó sea la famosa ley fechneriana. *La sensación crece como el*

logaritmo de la excitación. No han faltado impugnadores á esta ley. Auber y Helmholtz mostraron, como ya lo había indicado su mismo autor, que no es verdadera sino en ciertos límites; Bernstein le da un carácter puramente fisiológico; Brentano sostiene que los aumentos relativos de la sensación deben ser iguales cuando lo son los de la excitación; Lauger examina la ley bajo el aspecto matemático y propone otra fórmula; Hering pone en duda casi todos los resultados de las experiencias de Fechner, no la acepta para el tacto ni para el oído, ni el olfato ni el gusto, rigiendo únicamente y hasta ciertos límites en las sensaciones luminosas; y Delbœuf, aunque con muchas salvedades, cree «que puede aceptarse provisionalmente.» Critica, sin embargo, el que «la sensación interior se mida por un metro exterior,» presentando, en lo que concierne á las sensaciones luminosas, una unidad de sensación que puede servir de medida y fórmulas matemáticas que sustituyan á las de Fechner: critica también el que no coincidan el o de la sensación y el de la excitación, y también ha sido criticado á nuestro autor, bajo el punto de vista matemático, el supuesto no demostrado de que las más pequeñas diferencias perceptibles de una sensación que acrece queden siempre iguales, y su transformación de una ecuación para diferencias finitas en ecuación dife-

rencial para diferencias infinitamente pequeñas, si bien esto sólo demostraría que la ecuación final de Fechner no es más que aproximativa. Todos estos trabajos psico-físicos han sido apreciados y sistematizados por Wund. Reconociendo que la psicología, aun tendiendo á ser ciencia natural, reconoce como su única fuente la *observación interna,* como ésta sólo puede suministrar descripciones, si ha de convertirse en ciencia explicativa necesita para ello de la *experimentación* y la *medida.* La observación interior, como toda observación, sólo nos da fenómenos compuestos; por la experimentación despojamos al fenómeno de todas sus condiciones accesorias, lo producimos artificialmente en determinadas condiciones, que podemos cambiar á nuestro grado y que nos permiten medirlo, y de este modo, resolviendo los fenómenos psicológicos en sus elementos simples, podemos furtivamente penetrar hasta ese mecanismo que en las profundidades inconscientes del alma elabora los impulsos provenientes de las impresiones exteriores. Cierto que el principio productor de los fenómenos escapa á nuestros sentidos; pero no se trata de conocer más que el fenómeno, y como el físico mide las fuerzas motrices por los movimientos producidos, podemos medir las funciones psíquicas por los efectos que producen ó que las producen. La pri-

mera cuestión que ocurre al estudiar la base física de la vida, del alma, es: ¿Cuáles son los signos característicos que permiten suponer en un cuerpo vivo funciones psíquicas? Para contestarle estudia Wund minuciosamente el sistema nervioso aprovechando los trabajos de Meynart y refutando la teoría de las energías específicas; pasa en seguida al estudio de las *sensaciones,* entendiendo por esto aquellos estados de nuestra conciencia que nos es imposible descomponer, así como por *representaciones* las formaciones más ó menos complejas que éstas forman combinándose en nuestra conciencia. En las sensaciones hay que distinguir la *intensidad,* la *cualidad* y el tono ó el *sentimiento.* Respecto de la primera examina la ley de Weber, á que no concede más que un valor empírico y aproximativo: respecto de la segunda (el elemento que queda suprimida la intensidad) distingue á las sensaciones en cualitativamente uniformes (las que sólo presentan una cualidad determinada), como las orgánicas, las cutáneas y las musculares, y sensaciones cualitativamente variables las de los otros cuatro sentidos. Debemos suponer que las diferencias cualitativas dependen de la estructura del órgano. La excitación, obrando en estos órganos periféricos, determina un movimiento que se transmite á las partes centrales: en los sentidos *mecánicos* (tacto y

oído) esta transmisión se verifica directamente; en los *químicos* (gusto, olfato, vista) la excitación produce un hecho de naturaleza distinta, probablemente un movimiento químico molecular. Por último, el sentimiento «*es el modo de rehacer la actividad de la percepción contra la excitación sensorial.*» Las sensaciones é ideas traídas por las excitaciones exteriores, ó por su reproducción, ora *excluyen,* ora *refuerzan* las sensaciones presentes en la conciencia: la exclusión es el origen del *dolor,* el refuerzo el del *placer;* su equilibrio corresponde al punto de indiferencia (indolencia, apatía). «*La intensidad de la reacción de los sentimientos aumenta proporcionalmente á los crecimientos relativos de los irritantes de las sensaciones.*» «En todo sentimiento hay un conocimiento instintivo;» pero «el sentimiento jamás puede reconocer la verdad, no hace más que presentirla, muestra el camino, es la avanzada de la inteligencia.» Siendo los fenómenos sensibles conocimientos confusos, son en lo esencial razonamientos: simpatía y antipatía, ritmo y no ritmo, son razonamientos comparativos; esperanza y temor, razonamientos análogos. El pensamiento puede ser estudiado en su forma ó en su naturaleza: en la primera está sujeto á la condición del tiempo, por eso no podemos tener dos estados de conciencia al par; la simultaneidad no es más que una sucesión

rápida, es uno de los casos en que la observación nos engaña. Vemos saltar la chispa antes de oir el golpe del martillo, la sangre antes de herir la lanceta. Estos hechos son la expresión de la *unidad del pensamiento*. Éste en su naturaleza íntima se reduce á razonar *(Schliessen)*. La sensación más simple el una conclusión cuyas premisas son hechos absolutamente inconscientes, los procesos nerviosos. «Es acto primitivo del pensamiento no es el juicio que existe en la intuición sensorial inmediata: distingo lo rojo de lo azul; pero las notas porque lo distingo me son tan absolutamente desconocidas, que no puedo llegar á ellas ni por la reflexión más profunda, ni por las investigaciones más minuciosas. Estos juicios primitivos, de cuya existencia no puede dudarse, y cuyo contenido es completamente inconsciente, muestran que «el razonamiento es el conocimiento que *se hace*, el juicio el conocimiento *hecho*.» Las sensaciones son la materia de las *representaciones*, ya se refieran á un objeto real, *percepción*, ya imaginario, *concepción imaginaria*. De las percepciones simples nacen las complejas ó nociones (reunión de percepciones simples de diversa especie); las nociones generales (reunión de las que concuerdan en la mayor parte de sus elementos), que se explican por las leyes de reproducción, sin que sea

necesario atribuirlas á una facultad especial, y que no deben confundirse con las generalizadas *(Begrif)*, siendo éstas meros esquemas, mientras que las primeras son *postulados* que nos dan la ley de los fenómenos, y, por último, las formas de la intuición, el espacio y el tiempo. La idea de tiempo tiene su génesis en la sucesión de impresiones sensoriales. Si oigo los golpes de un péndulo, después del primero queda en la conciencia una imagen que persiste hasta el segundo, que por la ley de asociación evoca el primero como análogo: el primer sonido es el comienzo, la imagen el medio, el segundo el fin del tiempo, que se presenta de una vez en la tercera impresión. Si las impresiones son análogas tenemos la idea de un lapso de tiempo determinado, si no lo son no há lugar á la reproducción y se da la de un lapso de tiempo indeterminado. Cada punto de la piel y de la retina tiene su signo local: sus impresiones van además acompañadas de movimiento, y por consiguiente de cierto sentimiento de enervación; y estos elementos, reunidos por una especie de química mental, por una *síntesis psicológica*, forman una combinación caracterizada por la *pluralidad* y la *continuidad* ú *homogeneidad* de sus dimensiones (continuidad heterogénea formada por las características locales, referida á la continuidad homogénea de las sensaciones de enervación, que

sólo poseen una dimensión extensiva). Además de los sentimientos, cuya base es puramente física, estudia Wund los *estéticos*, los *morales* y los *religiosos*. Así como todo trabajo intelectual consiste en pasar de las percepciones á *ideas*, así en orden al sentimiento consiste en pasar de las afecciones materiales al *ideal*, «que expresa el término del proceso inconsciente del conocimiento como la idea, e término del proceso consciente.» De aquí proviene que tenga ese carácter indeterminado, que se llama «*lo infinito.*» El deber de la ciencia es, pues, cambiar el ideal en idea. «El análisis del sentimiento estético nos conduce siempre, y en todas partes, al mismo proceso, que comienza por la *comparación* y *medida* de las impresiones. El sentimiento estético queda satisfecho cuando la comparación nos revela la armonía entre las impresiones; satisfacción que llega al sumo grado cuando esta armonía coexiste con la diversidad de los elementos.» Este ideal corresponde á la idea de *orden*. El orden *exterior* de la naturaleza, por la que el mundo no es una aglomeración confusa de unidades, sino un *cosmos*, nos revela un orden interior, y existiendo al par este orden en la naturaleza y en el espíritu, «lo bello nos muestra el profundo concierto de las leyes del fenómeno interno y del fenómeno externo; unas y otras de la misma naturaleza, incompatibles úni-

camente para nuestra intuición.» El ideal moral, como el ideal estético, es una noción vaga, que el análisis científico debe expresar en ideas. Para esto es preciso saber qué es objetivamente la *moral*. La vida moral de los pueblos se expresa en sus *costumbres*, que difieren en la vida de *caza* con su mezcla de crueldades y virtudes; en la vida *nómada*, cuyo tipo es el mogol, y en la vida *agrícola*, que por su carácter sedentario echa los primeros cimientos de la civilización. Como se observa que el vínculo social es más fuerte á medida que progresa la cultura, se ha supuesto un estado primitivo en que el individuo vivía completamente aislado; pero es una conclusión *à priori* que contradice la existencia de una especie de matrimonio y aun de monogamia en los animales superiores. De la familia nace el Estado, ya en forma patriarcal como en la China, ya en despótica por las necesidades de la defensa como en los negros. Á estas formas primitivas sucede el régimen de castas (India, Egipto, Persia), y por último la vida *histórica* con la democracia, la centralización, etc. «Los cambios tan diversos que las nociones morales han tenido en el curso de la historia, por incompatibles que parezcan entre sí al que los observe objetivamente, tienen, sin embargo, un vínculo subjetivo que los reune todos.» «*La conciencia de los pueblos como la*

del individuo, en todos los períodos de su desarrollo, llama moral á todo acto útil al mismo agente ó á los otros, para que el uno y los otros puedan vivir conforme á su propia naturaleza y ejercitar sus facultades.» Los hechos parecen probar que toda religión en su principio es la adoración de las fuerzas de la naturaleza, que se ha dirigido unas veces á los fenómenos regulares y tranquilos (caldeos, egipcios), otras á los pasajeros violentos y destructores (judíos é indo-europeos), tendiendo en todos á la personificación de estas fuerzas. De este modo el dios-Naturaleza se transforma en el dios-Destino. Su forma más grosera es el fetichismo, al que puede referirse el culto de los animales. El poder sobrenatural, que es objeto del culto en el fetichismo, no está aún separado de los fenómenos; esto se verifica en la religión de los espíritus y fantasmas en la *religión de las estepas*. El sentimiento religioso se apoya, ya en la imaginación, ya en la razón; por eso todo monoteísmo es politeísta, y todo politeísmo monoteísta: nace de dos fuentes; la intuición de la naturaleza, que le conduce á la adoración de las fuerzas naturales, y la incertidumbre del destino, que lleva á atribuir virtudes maravillosas á los objetos que nos rodean. El sentimiento religioso abre camino al más alto conocimiento que el hombre puede proponerse; la causa y el fin del uni-

verso y el individuo. Sabemos perfectamente que todo acto tiene causa, pero causa y coacción son ideas diferentes; la coacción sólo existe donde hay resistencia. La estadística no nos da más que las causas *constantes;* pero el hecho individual, en su totalidad, sólo por un factor personal puede explicarse: este factor personal es el *carácter.* «El carácter es la única causa inmediata de los actos voluntarios; los motivos no son nunca más que causas mediatas. Entre éstas y aquéllos hay la gran diferencia de que los motivos ó son conscientes ó pueden fácilmente serlo, mientras que el carácter es siempre *absolutamente inconsciente.*» Sobre su origen no hay más que dos hipótesis; ó en cada individuo es producto de una creación nueva, ó de las condiciones inherentes á generaciones anteriores: aquélla concuerda con la fijeza de las especies, ésta con la evolución. Todos los estados de que hemos hablado forman esa trama continua que se llama *conciencia,* cuyo carácter fundamental es la unidad, y cuya condición que los hechos mentales estén unidos según leyes. La base fisiológica de la unidad de conciencia es la continuidad del sistema nervioso, por lo que no tiene un *órgano* determinado, si bien las investigaciones sobre el sistema nervioso de los animales superiores muestran que la capa gris del cerebro es la que está en más

íntima relación con ella: considerada bajo su aspecto psicológico, la conciencia es un acto de razonamiento, ó si se quiere una afirmación que se repite á cada instante, y que consiste esencialmente en distinguir el yo del mundo exterior y de los objetos que lo componen. «La conciencia es el resultado de este razonamiento, el juicio que establece la relación entre el objeto percibido y el sujeto que lo percibe. Naturalmente lo que cae bajo la conciencia no es más que este juicio, quedando fuera de ella el proceso de razonamiento que lo produce: la conciencia personal es la conclusión de una larga cadena de conclusiones, el punto final la síntesis de todas las síntesis. El Yo no puede considerarse, por tanto, como cosa existente por sí, distinta del cuerpo y opuesta á él. La aparición de la conciencia es tan imposible sin un movimiento molecular de los nervios y sin el mecanismo de los reflejos como sin la percepción, por lo que se nos ofrece como un momento determinado de ese Sér que, según el punto de vista en que nos coloquemos, ya nos parece espíritu, ya cuerpo. Enemigo lo mismo del materialismo, que desconoce tres verdades esenciales; que «la experiencia interna tiene prioridad sobre toda experiencia externa, que los objetos del mundo exterior son representaciones que se han desarrollado en nosotros según leyes psico-

lógicas, y principalmente que el concepto de materia es un concepto absolutamente hipotético, que colocamos sobre los fenómenos del mundo exterior para explicarnos su juego alternativo,» y del espiritualismo porque «si reconocemos que sólo la experiencia interna es para nosotros inmediatamente cierta, esto implica al propio tiempo que todas las substancias á las que el espiritualismo liga la experiencia interna y externa son extremadamente inciertas, porque no nos son dadas en ninguna experiencia;» parece inclinarse al animismo, que «si no nos ha dado hasta ahora una teoría sostenible de los fenómenos de la vida, esto no quiere decir que no nos la pueda dar.» Es, pues, su sistema un monismo animista idealista, que estima como la más justa de las ideas felices que se encuentran esparcidas en los escritos de Leibnitz la de que «los cuerpos son espíritus momentáneos.»

Después de los anteriores, merece citarse Horwiez, que partiendo de que los datos de conciencia no pueden servir más que de preliminares, porque sólo suministran un resumen vulgar y grosero de la actividad mental, cree que la fisiología, mostrándonos las condiciones orgánicas de los fenómenos psíquicos, es «el vehículo metódico de las investigaciones, el hilo de Ariadna.» «No se espere, pues, añade, de nuestro método, que responda á las cuestiones fundamentales. Qué sea el alma, substancia ó accidente, qué será después de la muerte, qué relación mantenga con el cuerpo, son

problemas que, si no se substraen siempre á nuestras investigaciones, no pueden por lo menos en modo alguno ser planteados al principio. Nuestra polémica contra el materialismo no tiene otro fin que dejar abierto el camino á la investigación científica, y en el caso de que ésta no tuviese éxito, distinguirla bien de las creencias ú opiniones subjetivas, religiosas y morales. Empleamos, pues, la palabra «alma,» no en el sentido de una substancia inmaterial, cuya existencia está probada, sino solamente como la denominación colectiva de los fenómenos y procesos que se llaman psíquicos.» «Mis análisis, dice, prosiguen un fin muy preciso, reducir á un solo elemento fundamental psico-físico la totalidad de los procesos psíquicos.» «El sentimiento es la actividad en su forma psíquica más simple, más elemental, más general, y esta actividad es el punto de partida de todos los demás procesos psíquicos.» En todo organismo sintiente, y en general en todo organismo, hay un *estado de equilibrio* hacia el que gravitan nuestros sentimientos de tal modo que el apartamiento de este estado es sentido como desagradable y como agradable su vuelta á él. Pero como no existe equilibrio estable en la substancia nerviosa, nos vemos obligados á admitir que lo que sentimos no es un *estado,* sino un *cambio;* que la esencia del sentimiento consiste en un cambio, en un suceder. Si penetramos más en la naturaleza del fenómeno nervioso para comprender la del fenómeno psíquico, vemos que estos cambios continuos *(contraste),* que se acercan ó alejan del equilibrio, corresponden á una ley orgánica más general. «El equilibrio molecular objetivo tiene por su correlativo subjetivo, psíquico, el *hábito;* al contraste corresponde lo nuevo, lo insólito.» Penetrando más todavía, hallamos dos procesos moleculares: uno que almacena trabajo disponible por la formación de combinaciones complejas; otro que desprende fuerza viva

por la reducción de estas combinaciones: adquisición y gasto, trabajo molecular positivo y negativo; y estos dos procesos corresponden á los subjetivos de propia conservación *(Selbsterhaltung)* y de cambio, de hábito y contraste: «la esencia del sentimiento consiste, pues, en la conservación de sí mismo, esto es, en el modo de reaccionar contra los cambios, reacción que se distingue de la puramente física por su autonomía y espontaneidad.» El sentimiento *(Gefühl)* es la causa de la acción suspensiva que mantiene las representaciones en estado inconsciente, y también «el vehículo de las asociaciones de ideas, es decir, la causa de su vuelta á la conciencia.» El recuerdo es la persistencia de una tendencia al movimiento (único modo con que los residuos de la percepción pueden ser conservados), como se observa evidentemente en los casos en que el recuerdo va acompañado de movimiento, y cuando éste no existe se produce un fenómeno análogo: si me represento un limón agrio, acompaña á la idea de morderlo una secreción salival. Este papel del sentimiento esclarece un punto obscuro de la ley de la asociación. Sus leyes se reducen á dos, ley de contigüidad (en el tiempo y en el espacio), y ley de semejanza (identidad, analogía, contraste). Se dice que el contraste es una especie de semejanza; mas si las ideas contrarias no se evocan sino por lo que tienen de común, un desierto nos debería llevar á pensar en otro desierto y no en verdes campiñas. Pero como lo que caracteriza á los sentimientos es que en ellos las dos formas opuestas del placer y del dolor estén en recíproca dependencia, las ideas correspondientes á estas dos formas contrarias deben estar estrechamente unidas. Toda representación ha sido primitivamente sentimiento y todo conocimiento sin él permanece inerte. Es muy diferente tener un conocimiento teórico y obrar en consecuencia. Todos los hombres saben muy bien

que es preciso economizar tiempo, salud y dinero, y los más nada de esto hacen: para que nuestro conocimiento se cambie en voluntad, como los alimentos se cambian en quilo y sangre, es preciso un factor intermediario (el sentimiento) que cambie el conocimiento en deseo, como la diastasis el almidón en azúcar. Brentano, aunque también empírico, pues define á la psicología «ciencia de los fenómenos psíquicos,» aunque participa de la convicción de que es compatible con este punto de vista cierta intuición ideal *(eine gewisse ideale Anschaung)* no es un fisiólogo. La fuente principal de la Psicología es para él la percepción interna *(innere Wahrnehmung),* que no debe confundirse con la observación interior *(innere Beobachtung),* la que cree poco menos que imposible, pues si bien la memoria nos permite un estudio retrospectivo de los estados de conciencia, está sujeta á ilusiones y errores. Además de los datos de la percepción y la memoria, señala como fuentes del conocimiento psicológico la historia, las lenguas, las costumbres, las enfermedades mentales, etc. De estos datos podemos elevarnos por inducción á leyes empíricas, por lo que censura la pretensión de Horwiez y de Maudsley de inducir de la fisiología las leyes superiores psicológicas, como también á Weber, Fechner y Wund por su aplicación de la determinación cuantitativa á los fenómenos psicológicos, y no porque desdeñe el auxilio de la fisiología, antes censura á Stuart Mill, que con sólo la percepción interna ha querido alcanzar lo que Platón y Descartes no alcanzaron. El carácter fundamental de los fenómenos psíquicos consiste en ser *representativos;* la representación consiste en la relación del fenómeno psíquico á un objeto. «Todo fenómeno psíquico se refiere á un objeto; fuera de él no hay nada parecido.» Combate la hipótesis de lo inconsciente y sobre todo á Hartmann y «lo arbitrario de sus especu-

laciones *à priori.*» Admite tres formas fundamentales de la actividad psíquica, la representación *(Vorstellung)*, el juicio y el amor y el odio, y explica por qué distingue esencialmente la primera de la segunda, y por qué en su origen el sentimiento y la voluntad son la misma cosa. Maskelym observó que Kennebrook, su ayudante en el observatorio de Greenwich, anotaba siempre el paso de los astros por el meridiano con un retraso de 0″,5 á 0″,8, y en 1820 Bessel, comparando sus observaciones con las de Struve y Argelander, notó que siempre se les adelantaba, é investigando las causas de esta diferencia descubrió la *ecuación personal,* que se eleva á veces á un segundo, por lo común queda por bajo de 0″,3, y que según Wolf con mucha atención y hábito pueden reducirse á 0″,1. Bessel lo explicaba diciendo que las impresiones visual y auditiva no pueden ser comparadas simultáneamente, y que dos observadores emplean tiempos diferentes; pero no reconoció el importante papel que desempeña la memoria. De aquí nació la idea realizada por Helmholz, Dubois-Reymond y otros fisiólogos ilustres de medir el tiempo que la acción nerviosa emplea en recorrer una longitud de nervios determinada (según Hartmann, la velocidad media en los nervios sensoriales del hombre es 33^{m},9 por segundo) y más adelante la de medir la duración de los actos psíquicos que comenzaron Donders y Jaager y continuaron Helmholz, Mach, Vierardt, Baxti y más recientemente Exner, valiéndose de procedimientos delicados é ingeniosos, y cuyos resultados generales son según Ribot: 1.° El hecho de conciencia tiene una duración precisa y medible. 2.° No tiene duración absoluta. 3.° El *tiempo psicológico* en las experiencias más simples varía según la diversidad de sensaciones entre un quinto y un séptimo de segundo. 4.° Todas las circunstancias que complican un acto psíquico aumentan su du-

ración. 5.º La duración del acto intelectual más simple puede valuarse en tres céntimos de segundo. 6.º El orden de los hechos internos no siempre corresponde al de los externos. 7.º El tiempo que necesita la memoria para la reproducción, es en general mayor que el necesario para la producción actual de un estado de conciencia. Por último, Obersteiner ha hallado que el retraso está en razón inversa de la atención prestada, y que es menor en los espíritus cultos que en los ignorantes, en los hombres que en las mujeres. *Spitta* ha estudiado los fenómenos de la voluntad, del sueño y los ensueños en relación con los actos impulsivos y la enajenación mental, y en su *Einleitung in die Psychologie als Wissenchaft* define á la psicología como la fenomenología de la conciencia. No vemos el hecho psíquico en sí, sino su imagen; esta imagen es mi percepción, pero la percepción supone un juicio, es decir, las categorías. El oficio de las categorías no es formar los juicios de experiencia, sino mostrar su generalidad y su valor. Si analizamos nuestras imágenes más complicadas llegamos siempre á estas formas irreductibles é inseparables, *sentir* y *representarse*. El por qué de las reglas á que estos hechos y sus combinaciones obedecen se nos escapa, pero al cabo para simplificar el lenguaje bien podría aceptarse la hipótesis tolerable de un alma inmaterial, simple y distinta, de una substancia activa, de la que no sabemos más que es el agente que *recibe*, *produce* y *reproduce*. Con el mismo sentido Höffding, profesor en Copenhague, considera «la psicología como la ciencia de lo que piensa, siente y quiere, en oposición á la física, que es la ciencia de lo que se mueve en el espacio y lo llena.» Pero «no está más obligada á comenzar por aclarar qué sea el alma, que la física lo está de aclarar qué sea la materia.» No es, pues, la psicología una parte de la filosofía, si por ésta se en-

tiende la metafísica, ni tampoco si se entiende por ella una teoría crítica de la naturaleza y de los límites del conocimiento. Este nuevo concepto de la psicología ha producido multitud de trabajos especiales dentro y fuera de Alemania, como la monografía sobre *La libertad humana*, de Gœring (neo-kantiano); *Sobre la naturaleza de la causa objetiva de la sensación*, de Haycraft; el *Estudio sobre las imágenes motrices*, de Stucker, y *De las verdaderas causas sobre el origen del lenguaje*, de Bluk; la *Higiene de la enseñanza*, de Loewenthal; *La Anatomía de la Negación*, de Edgar Saltus (inglés); á Ribot (el gran propagandista del neo-empirismo en Francia) pertenecen *Las Enfermedades de la Memoria*, *Las Enfermedades de la Personalidad*, *El mecanismo de la atención*, y Espinas ha escrito *Sobre las Sociedades de los animales*. Entre estos trabajos merece señalado lugar el movimiento ético iniciado por el *Kathedersocialismus*. «Sin duda, dice Schœnberg, los fenómenos económicos no influyen directamente más que en la situación material de los hombres, pero son también la condición del estado intelectual y moral de los individuos y de las naciones. La economía social *(die Volkswirtschaft)* no consiste sólo en una sociedad de producción. Lo que importa ante todo no es cómo se puede producir lo más posible, sino cómo viven los hombres; hasta dónde la actividad económica cumple los fines morales de la vida; esos postulados de justicia, de humanidad y de moralidad que se imponen á toda sociedad humana.» Para Wagner y Schmoller la sociedad es un verdadero sér, un todo compuesto de individuos; pero es falso decir que el todo no es más que la suma de las partes. Como este sér tiene necesidades propias, desarrolla y organiza una actividad económica que no es la de un individuo ni aun la de la mayoría de los ciudadanos, sino la de la nación entera *(Volkswirtschaft)*, que es, con el mismo título que el pueblo, un todo real,» y del que las eco-

nomías privadas *(die Enzelwirtschaften)* son no partes, sino miembros. Entre la moral y la economía política no hay más diferencia que entre la forma y el contenido. Tras un período de tanteo, nuestras acciones se fijan, toman la forma que la experiencia nos ha mostrado como la mejor, y nos sentimos obligados á conformarnos á ella, no sólo por la autoridad del uso, sino por el sentimiento de utilidad pública. Así nacen las costumbres, que son como una cristalización de la conducta humana, de donde parten el derecho y la moral. La moral no puede separarse más de la economía política, el derecho positivo, la estadística, etc., que el sistema nervioso de los demás órganos y funciones. «La economía social es un organismo, dice Wagner, es un organismo natural, como lo es el pueblo mismo. Como éste, debe su existencia, su duración y su desarrollo á tendencias naturales del hombre, como la conservación y el instinto sexual.... Pero es al mismo tiempo una creación de la actividad consciente humana, un producto artificial *(ein Gebilde bewuster menslicher That, ein Kunstproduct)*. Teniendo su origen no en la naturaleza de las cosas materiales, sino en la conciencia del hombre, la conjunción de los fenómenos sociales, producto de la voluntad humana, pueden cambiarse ó deshacerse por esta misma voluntad. Tal es la base del socialismo científico de Carl Marx. Schaeffle distingue el acto moral, movimiento espontáneo de la conciencia libre, impulso de la voluntad *(die Selbsbestimmung des Willens von innenheraus)* del acto jurídico, hecho externo determinado también por una voluntad externa. Así la moralidad corresponde en los seres vivos á la espontaneidad de la célula, el derecho á la reacción de las diferentes unidades orgánicas unas sobre otras, que mantienen su armonía. Las leyes de la vida moral son leyes que derivan de la naturaleza del hombre y de la

de las sociedades, son la obra común social: el legislador no inventa las leyes, lo que hace es declararlas y formularlas con claridad. Lo que distingue á los fenómenos morales y sociales de todos los demás es que son conscientes y reflexivos. En este sentido piensa Schaeffle que la sociedad es un producto del arte *(ein Product der Kunst)*, y no parece reconocer más que una agrupación natural, la familia, única que debe su origen á un hecho fisiológico. Según Ihering, «la antigua concepción filosófica de la Ética consideraba á ésta como hija de la psicología y hermana gemela de la lógica; la concepción teológico-cristiana como hija de la teología y hermana gemela de la dogmática; *la suya* como una rama de la ciencia social y hermana gemela de todas las disciplinas que como ella se asientan en el sólido terreno de la experiencia histórico-social, á saber: la jurisprudencia, la estadística, la economía y la política.» Vivir no es pensar. «Si se diera á la piedra la facultad de entender, no dejaría por eso de ser piedra; lo único que habría cambiado es que el mundo exterior vendría á reflejarse en ella como la luna en la superficie del agua.» Vivir es esencialmente afirmar la existencia por un acto de energía personal *(aus eigener Kraft)*, lo que solicita la acción es la representación de un fin; la causa final es, pues, el gran motor de nuestra conducta. Demostrar una regla de derecho no es probar que es verdadera, sino que sirve para algo, que está ajustada al fin que debe llenar *(Richtig)*. «La justa apropiación *(Richtigkeit)* es la regla de la práctica, como la verdad es la regla de la teoría.» La causa práctica que da nacimiento al derecho es la necesidad de asegurar las condiciones de existencia de la sociedad *(die Sicherung der Lebensbedingungen des Gesellschaft)*, entre las que es preciso considerar no sólo aquellas sin las que la vida no sería posible, sino también aquellas sin las que la vida

no tendría precio. Todas estas condiciones no dan, sin embargo, origen á disposiciones legales. Si la condición se halla de acuerdo con el interés personal (la propia conservación, la constitución de la familia, el comercio, etc.) el derecho no tiene para qué intervenir sino en casos raros, como el suicidio, el celibato, la mendicidad, las huelgas, etc. Hay, según Ihering, tres clases de condiciones necesarias á la vida social: unas extrañas al derecho *(die ausser rechtlichen Bedingungen)*, otras que dependen en parte *(die Genvischt rechtlichen)* y otras que sólo pueden ser realizadas por él *(die rechtlichen)*; pero «no hay un derecho, ni aun el más privado, que el individuo pueda decir: «Esto no pertenece á nadie más que á mí, yo soy amo y señor. La sociedad es quien me ha concedido todos los derechos que poseo, y puede si es preciso limitarlos ó restringirlos. Mis hijos no son míos sino con ciertas condiciones; mi fortuna no es mía sino con ciertas reservas.» Si locamente la despilfarro, la ley interviene y me quita la administración. El medio por el que se realiza el derecho es la coacción. Hay tres especies de coacciones: la que ejerce un individuo sobre otro, la que ejerce la sociedad de una manera difusa (costumbres, usos, opinión) y la que está organizada y concentrada en poder del Estado. Donde esta última no existe no hay derecho. Su falta es lo que mantiene el derecho internacional en ese estado de incoherencia y confusión de que no saldrá tan pronto. La fuerza no sólo es el auxiliar del derecho, sino que ha sido su fuente. En su origen no fué el derecho, sino la fuerza limitándose por su propio interés; entonces lo principal era la fuerza, el derecho lo accesorio; hoy han cambiado los papeles. El derecho no es una cosa santa por sí mismo, es un medio para un fin. *Primum vivere.* «El derecho es, pues, el conjunto de condiciones que aseguran la existencia de la socie-

dad mediante la coacción y la fuerza de que el Estado dispone.» El motivo más general que nos lleva á respetar el derecho es el egoísmo; pero si el orden jurídico no descansara más que en el temor, la sociedad no sería más que una reunión de esclavos. Para que la sociedad sea posible, es preciso que haya sentimientos desinteresados. Éstos, cuyos dos tipos principales son el amor *(die Liebe)* y el deber *(das Pflichgefühl)*, salen de los dominios del derecho y pertenecen al de la moralidad *(die Sittlichkeit)*, sin la que no podría subsistir el derecho. La moral tiene el mismo objeto que éste, asegurar el orden social. Como éste, consta de prescripciones, que la coacción cuando es preciso hace obligatorias; sólo que esta coacción no es el Estado quien la ejerce, sino la sociedad entera. El Estado es un mecanismo demasiado grosero para regular los movimientos tan complejos del corazón humano, pero la coacción moral que ejerce la opinión pública no se deja detener por ningún obstáculo; sutil como el aire, todo lo penetra, «desde el hogar doméstico hasta las gradas del trono.» En su estudio inductivo de la moral, Ihering distingue las costumbres de la moda. Ésta nace del deseo de distinguirse que tienen las clases superiores, y no teniendo otro origen que la vanidad está fuera de la moral: no sucede lo mismo con las costumbres; aunque las acciones que ordenan no son buenas por sí, lo son en cuanto hacen imposibles otras malas: son á la moral lo que la policía al derecho. No es, sin embargo, como confiesa Wund, la dirección empírica general, ni aun siquiera predominante en Alemania. Entre las opuestas son dignas de notarse la de Fichte, el hijo del gran filósofo, primero hegeliano y partidario más tarde del sistema de su padre en su segunda época. Dos ideas capitales, la posición originaria de lo permanente en lo vario (la consideración de las cosas juntas como las varias manifestacio-

nes del sér permanente) y el concepto de un sér inmanente en el conjunto de las cosas ordenadas á este sér permanente (sér no sólo en sí, sino también para otros) le llevan á una tercera, la de una causa del mundo que crea y conserva el múltiple y membrado orden del universo, que en su ejemplar primero es absolutamente inteligible. Así se confirma que el mundo y los fines puestos en él sólo lo son á causa del Creador, cuya interior perfección, sentimiento del bien y felicidad tienen intención determinada, siendo fundamento del mundo, no sólo como Creador, sino á causa de las criaturas como bien originario; esto es, que no sólo es el principio activo, sino también el principio ético. Es preciso, pues, pensar á Dios como espíritu absoluto anterior al mundo y Creador en sí mismo completo. Por mucho que importe la inmanencia divina es preciso no olvidar la trascendencia. En Psicología cree que el cuerpo *(aussere leib)* es la expresión visible del alma *(innere leib)*, oponiendo á la hipótesis de la adaptación *(anpassung theorie)* la de la generación del cuerpo por el alma *(gestalftungs hypothese)*. En sentido semejante escriben Fottlage, Perty, Treviranus, Bäer, Burdach, etc. Ulrici busca en su libro *Gott und Natur* un término medio entre el Deísmo y el Panteísmo. El concepto de los átomos envuelve el de un mundo formado por átomos por una fuerza primitiva incondicionada divina y metafísica, y por tanto las fuerzas condicionadas de la Naturaleza presuponen la existencia de una fuerza primitiva incondicionada que las condicione. El obrar según ley y según fin sólo puede comprenderse como la obra de una fuerza primitiva determinante, consciente y espiritual. Los átomos y sus fuerzas no están sólo puestos, sino puestos con intención y finalidad. Así tiene razón el teísmo en afirmar que el mundo es una creación, un acto de Dios. El mundo, como acto divino, debe distinguirse suficientemente de Dios; pe-

ro no sólo existe mediante Dios, sino mediante él y en él. Dios es, pues, no sólo el supuesto necesario de la Ontología y de la Cosmología, sino de la misma ciencia de la Naturaleza. Es preciso que las determinaciones de las cosas sean distinciones en las cosas. Ahora bien; como estas determinaciones variadas de las cosas, como nuestras varias ideas nos son dadas originariamente, es preciso considerar que son puestas en nosotros por una actividad primitiva. La libertad, la razón y las categorías éticas condicionantes no tienen su origen ni en la Naturaleza ni en el sér humano, sino que es preciso que el campo de lo natural y de lo ético, así como el cuerpo y el alma, estén en un único todo, el cual las hace obrar recíprocamente. De aquí se deduce un Dios, es decir, un Sér divino, libre y moral, que obra por motivos morales, que sea la fuerza primitiva creadora del mundo y que puede ser considerado como la idea absoluta de los espíritus humanos, por cuanto el Sér divino no sólo se distingue según las categorías lógicas, sino también según las morales. Con este sentido de las relaciones entre Dios y el mundo ha combatido la hipótesis darwiniana, sosteniendo con este motivo una polémica con Deher, que aun dura, y ha defendido contra Teichmüller su teoría de la conciencia. Por este tiempo Trendelemburg resucita también en Alemania el aristotelismo, bien que enriquecido con la larga elaboración de los sistemas modernos, y aspirando á conciliarlo con los portentosos adelantos de las ciencias naturales. Según él, en medio del combate de las direcciones parciales del pensamiento hay para el conocimiento filosófico *una base común*, parte en la Historia de la Filosofía, parte en el valor permanente aislado de las doctrinas filosóficas (medidas por la Lógica), parte en la misma Filosofía en su más íntima relación con los actuales resultados de las ciencias positivas, especialmente con la ciencia

de la Naturaleza. De aquí una doctrina constructiva según la que el movimiento con finalidad es juntamente el mundo externo de los sentidos y el interno del pensamiento, que crea *à priori* el tiempo, el espacio y las categorías como el tipo opuesto del movimiento exterior, pero que está en necesaria correspondencia con la realidad objetiva. El sér de las cosas descansa en el pensamiento creador, según la «*Teoría del Mundo Orgánico.*» El tema moral de los hombres es llevar la idea de su sér en lo que el pensamiento alcanza en propia conciencia; el desear y el sentir exaltan, y con esto impulsan y vivifican al pensamiento. Solamente en el Estado y en la historia desarrolla el hombre su naturaleza humana. El derecho atiende á las condiciones externas de lo moral con la autoridad del todo, es la suma de aquellas generales determinaciones del obrar, mediante las que el todo ético y sus miembros pueden conservarse y perfeccionarse. La externa unidad de las valiosas determinaciones jurídicas es consecuencia de la interna unidad del fin ético. El Estado es el hombre universal en las formas individuales de los pueblos. El objeto de toda constitución del Estado es la unidad del poder. El sentimiento, esclarecido por el juicio y el creciente desarrollo de las ideas de los hombres, son lo que impulsa la historia del mundo.

Monismo.—En Alemania los estudios experimentales han llevado á la creación de una especie de Metafísica positivista *(monismo)*, que hace partir la evolución de una substancia primitiva muy semejante á las mónadas leibnitcianas. Según Haeckel todos los vivientes (animales y vegetales) se componen de *células*, organismos fisiológica y mor-

fológicamente autónomos, que efectúan todas las funciones de nutrición y de relación. La célula procede de la *mónera,* cuajarón protoplasmático compuesto de infinitas partículas *(plastídulas)* en que aun no se han diferenciado los elementos constitutivos de la célula (el núcleo y el protoplasma). Las plastídulas tienen las mismas propiedades que los físicos y los químicos atribuyen á los átomos, los que no se distinguen de aquéllas por ser inanimados, por cuanto en cuanto tienen fuerza tienen alma. El mundo orgánico se diferencia sólo del inorgánico por la memoria ó la facultad de reproducción; en el uno crecen los seres por intusucepción, en el otro por superposición. El origen de todos los seres orgánicos es la célula ovular, que conserva las propiedades de la célula de que procede, pero que se diferencia por las leyes de la adaptación al medio y de la división del trabajo, cuya diversificación, conservada por la herencia, explica toda la diferencia de seres que existen en el mundo (si compuestos de una célula *unicelulares,* si de muchas *policelulares,* si imperfectamente agrupadas *vegetales,* si perfectamente *animales)* y cómo del *cytode* formado por la unión de las células ovular y espermática se producen las dos hojas de la *gástrula,* la interior intestinal ó *entodermo,* y la externa cutánea ó *exodermo,* de que respectivamente

derivan la vida vegetativa y la de relación, que juntas constituyen la vida entera del organismo animal. El monismo haeckeliano ha trascendido fuera de Alemania. La *Psicología de las plastídulas* de Haekel es el antecedente de la *Psicología general* de Richet, según el cual, tanto la acción del mundo exterior sobre el animal, *sensibilidad*, como la del animal sobre el mundo exterior, *movimiento*, no son más que las manifestaciones de una propiedad única, la *irritabilidad* (vibración muscular, movimiento de traslación ó contracción perceptible á los sentidos). Las células de un organismo se irritan ó por su contacto con el mundo exterior, ó por el contacto de unas con otras. Lo primero produce los *movimientos reflejos* (movimiento involuntario, que sigue inmediatamente á una excitación periférica); lo segundo, movimientos que parecen espontáneos, los *movimientos instintivos* é *intelectuales*. El instinto lo constituyen actos dirigidos á un fin ignorado por el organismo, y que forman una larga cadena de acciones sucesivas ligadas á una fundamental. Por *sensación* entiende todo estremecimiento nervioso, sea ó no consciente; por *percepción* la sensación consciente, y por *apercepción* la sensación consciente acompañada de atención. La sensación consciente necesita de la memoria, mediante la que se explica la personalidad y la unidad del *yo*. Toda

sensación deja tras sí una traza permanente, el *recuerdo,* que el hombre puede traer á conciencia por un acto de su voluntad. La idea es la reproducción ó recuerdo de una sensación anterior; las generales se componen de simples. La voluntad es la resultante de las fuerzas de excitación exterior y movimiento reflejo de *detención* interno. Binet niega la existencia de la *mónera,* porque en muchas de las que se creían tales se han encontrado *núcleos,* y es de creer que lo mismo suceda en las restantes, porque una parte de *plasma* sin núcleo se desorganiza, y la que lo tiene sustituye la parte que le falta y vive. Sostiene también que hay seres *uni-celulares* en que la Psicología es tan complicada, que no puede decirse que se reduzca á las leyes de la irritabilidad: las mismas células que componen los tejidos eligen las partículas que han de alimentarlas. No hay células simples, sino complejas; no hay una Psicología simple, sino compleja.

Con razón escribe L. Ferry *(El monismo en la filosofía contemporánea)* que no puede obtenerse la unidad del sér y del conocimiento sino subordinando el fenómeno externo á la idea de una energía que se manifiesta con procesos diferentes en la conciencia y en el espacio, y por consiguiente se refiere á dos formas de dos seres distintos apesar de su unión en una realidad cualitativamente única, que podría llamarse la *materia primera y universal de los seres,* de la que las

leyes de la energía son la fuerza inmanente. Sin este principio dialéctico la filosofía no nos parece más que una descripción de hechos en la que bien se puede buscar el *cómo;* pero que no volviendo sobre sí, no yendo hasta el fondo, hasta los principios, ignora su *por qué,* su razón, y no puede pasar de una coordinación exterior que no es un *monismo,* sino un *pluralismo* indefinido. Por análogo motivo Paul Carus *(Monism and Meliorism)* intenta conciliar el *monismo* con el *meliorismo.* Un solo principio final, dice, produce el *movimiento* en el mundo, cuyo vehículo es la *materia* y cuya forma es el *espacio;* pero el meliorismo completa la concepción monista dándonos la cualidad de ese principio del mundo. El ideal no es una ficción, es la ley de la naturaleza universal, que puede guiar á la humanidad en el camino del progreso; porque si la naturaleza no obedece á una tendencia moral, no puede hablarse de adelanto, de desarrollo ni de evolución. La lucha por la existencia no es más que la lucha por lo ideal; el fin del hombre no es la felicidad, que nunca alcanza, sino el trabajo, la voluntad para el bien *(Wille zu Guten).* El monismo en el arte es la ley de unidad; el artista no tiene por objeto *juntar un pedazo de la naturaleza, sino juntar toda la naturaleza en un pedazo.* El héroe trágico pasa por la crisis del pesimismo, y vencedor prueba y afirma su ideal. Tal es el sentido de la purgación aristotélica, tal es el meliorismo. Entre las aplicaciones del monismo ó del positivismo á las ciencias particulares, ninguna ha despertado más interés ni suscitado más polémicas que la que ha hecho la escuela italiana de Lombroso, Ferry y Garofalo al derecho penal. Asentando que no hay delitos, sino delincuentes; que hay una locura moral y una criminalidad innata, que no son en su origen sino estados epilépticos, cuyas descargas intermitentes revelan la falta de una corriente continua nerviosa, han lle-

gado tras numerosas observaciones, y reuniendo gran número de datos estadísticos, á determinar el tipo del hombre criminal, aunque hasta ahora con poca fortuna, y á proponer jurados de médicos en vez de jurados criminales y manicomios en vez de penitenciarías. Ferry se propone «sustituir el derecho de defensa social á la eclesiástica del pecado, y la sensibilidad del delincuente al libre albedrío;» pues, como dice Barine, el nuevo sistema participará de la indiferencia de la naturaleza, suprimirá al delincuente ó lo secuestrará sin cólera, sustituyendo el derecho de defensa al castigo, resabio del viejo concepto del pecado. El derecho, como asienta Ardigó, *es la fuerza específica del organismo social,* como la afinidad es la fuerza específica de las substancias químicas y la fuerza de las orgánicas. Si un hombre civilizado se encontrase con un salvaje de ínfimo grado, la demasiada diferencia orgánica y psíquica impediría todo acuerdo recíproco acerca de los límites que se impondrían para la coexistencia de ambos. El concepto experimental y único posible del derecho *es el límite necesario de las actividades coexistentes.* Desde el equilibrio planetario á la sociedad más perfecta, la vida no es más que una sucesión de acciones y reacciones. Quien se asoma á una ventana, aun con la intención más benéfica, y avanza demasiado el cuerpo, se cae *(sanción física);* quien abusa de sus facultades fisiológicas ó psicológicas enferma *(sanción biológica);* quien inadvertidamente tropieza con otro, el loco que escandaliza, el cochero que atropella por accidente, sufren una reacción mayor ó menor *(sanción social).* En todas estas reacciones hay de común *la independencia de la sanción de la voluntad del individuo.* La sociedad es un organismo como el cuerpo animal, en el que el derecho de castigar es una sencilla función de conservación social contra el estado patológico que revela el crimen: *el*

hombre es imputable, y por tanto responsable, porque vive en sociedad; pero aunque la sanción social, como la física y la biológica, sea independiente del criterio de la libertad moral del agente, su índole y grado varían según los casos. L. Ferry, con la aprobación de Garofalo y Puglia, sostiene que prevención y represión no son más que dos momentos de una misma función ejercida por un mismo órgano y en consideración á un mismo fin, que es la conservación del orden. Los medios de obtenerlo pueden clasificarse en *preventivos,* que según Ellero abrazan dos categorías, *los medios de policía próxima y directa* y *los de policía remota ó indirecta,* que son los más eficaces *(sostitutivi penales);* en *reparadores* (nulidad del acto, resarcimiento, etc.); en *represivos,* que comprenden algunas de las penas temporales y se aplican á los delitos menores, en los que, según Garofalo, no es necesario más que hacer improbable la reincidencia, y en medios *eliminativos,* que tienen por objeto hacer imposible la reincidencia y se aplican á las acciones más criminales y peligrosas que, excluida la pena de muerte, son los manicomios criminales, los establecimientos de incorregibles, las colonias agrícolas en terrenos malsanos, la deportación, etc. La responsabilidad jurídica, según Garofalo, debe tener por patrón la *temibilidad del agente,* que según Ferry debe aplicarse según dos reglas positivas, la cualidad más ó menos antisocial del *acto* y la del *agente.* Á quien diga que la negación del libre albedrío hace inútil é imposible la ley moral, se le puede contestar que la muerte por enfermedad no hace inútiles é imposibles las leyes terapéuticas. Discútese al presente si la producción del delito depende principalmente de causas naturales ó sociales. Despine y Lombroso, partidarios de la escuela naturalista, creen en la herencia criminal. Michea, Solbrig y otros han tratado de distinguir el crimen de la locura, entre los que, según

Maudsley, «hay una zona neutra en uno de cuyos lados no se observa más que un poco de locura y un mucho de perversidad, mientras que en el opuesto la perversidad es menor y la locura domina.» Después piensa que el criminal no es un enfermo, que no debe tratarse en un manicomio, sino en una penitenciaría. Garofalo establece como diferencia entre el loco y el criminal, que «las percepciones del mundo exterior producen en el loco y en el imbécil impresiones exageradas, hacen nacer un proceso psíquico que no está de acuerdo con la causa exterior....» «En el criminal, por el contrario, el proceso psíquico está en relación con el mundo exterior.» Mas lo cierto es que ni médicos ni antropólogos han llegado á señalar caracteres objetivos por los que fácilmente pueda distinguirse el criminal del loco y del hombre sano, no pudiendo sacarse con certeza de sus trabajos más que el parentesco entre el crimen y la degeneración. «*Monstrum in fronte, monstrum in animo.*» Marro, discípulo de Lombroso, después de minuciosas investigaciones, que en gran parte desvirtúan las de su maestro, señala como la causa determinante de la criminalidad la falta de nutrición suficiente del sistema nervioso central. Los socialistas, como era de esperar, buscan en los defectos sociales el origen de la delincuencia; y en efecto, es difícil precisar si la debilidad nerviosa engendra los hechos antisociales ó la miseria debida á la con dición económica engendra aquella debilidad. (Turati Colajanni con sus trabajos sobre la criminalidad en Italia, el alcoholismo, etc., y Battaglie en su *Dinámica del delitto.)* De acuerdo con Marro este último, se decide contra la teoría atávica de Lombroso y asimila al criminal al enfermo, no al niño ni al salvaje; pero cree que aquella enfermedad depende principalmente de causas sociales, notando que la criminalidad aumenta con la civilización: este aumento cesaría en su

sentir y se llegaría á un inmenso mejoramiento moral si nos desembarazáramos del elemento tradicional. Como materialista piensa que «el hombre mejor alimentado es el más moral,» que «la moralidad no es más que una relación entre el placer y el dolor,» que «la idea del derecho es una quimera,» que «si el hombre para alimentarse necesitara robar ó matar, el robo, el homicidio, la antropofagía serían actos muy morales, y el respeto de la vida humana inmoral; llegando hasta escribir que «comer y engendrar son dos funciones que hay que cumplir, y si la primera puede hacerse privadamente, la segunda debería ser hecha en público, puesto que se hace por un interés social.» También en Francia, Tarde da más valor á los factores sociales que á los físicos y antropológicos. Según él, «los más antiguos documentos nos presentan á nuestros antepasados en el estado de simple barbarie, con las mismas formas corporales que nosotros, *sólo más hermosas.*» El criminal no es el *salvaje,* es el *hombre moderno,* producto de esta edad de industrialismo y de positivismo; la necesidad, el ejemplo y la imitación le hacen ser lo que es, no la figura del cráneo ni de las orejas, y una vez formado se convierte en nuevo foco corruptor. El delito es una enfermedad social. Una sociedad no está en equilibrio sino cuando todos sus designios convergen; todas las actividades nuevas que se produzcan, ya espontáneamente, ya por importación, tienden á alterarlo. Si se pudiera remontar á la fuente primera de todo delito se encontraría en una innovación: el criminal, como todo vicioso, es sólo un hombre que tiene por profesión una actividad nueva, es un industrial cuya industria se ha adelantado á su tiempo. Á cada organización social corresponde un género de delincuencia. Para combatirla puede oponerse invención á invención (el aparato Marsh y el alumbrado contra los rateros), la condensación de los delincuen-

tes en ciertos lugares; pero lo más sencillo es una reforma en las costumbres, mediante la que lo inaudito y abominable al principio, por imitación se haga general. Tarde llega á creer en una armonización posible de todas las diferencias por la universal extensión de las fórmulas y de las prácticas consagradas, lo que sucederá cuando «después de este largo período de guerras y de revoluciones, de conquistas y de *depuraciones*, que se llama la historia, un solo Estado y una sola civilización exista en la tierra;» pero «antes de llegar á este estado de pureza ideal y para llegar á él una sociedad progresiva tiene que pasar por la barbarie y por la civilización voluptuosa, por la prueba del hierro y por la prueba del fuego.» Han contribuido no poco á la boga que hoy alcanzan las doctrinas positivistas el estudio del *hipnotismo,* cuyos principales fenómenos parecen ser la pérdida de la sensibilidad hasta el punto de emplearse como anestésico poderoso en las operaciones quirúrgicas; la sugestión, mediante la que el hipnotizado ve como real el pensamiento que se le sugiere, la curación y la producción de ciertas enfermedades, sin otro medio físico que la palabra del hipnotizador (lo que explicaría ciertas curaciones y visiones tenidas por milagrosas), la sugestión á distancia (menos comprobada), según la que el hipnotizado pensaría y haría en un momento dado lo que el hipnotizador anticipadamente le hubiera ordenado, sin darse cuenta por qué, y hasta la doble conciencia; bien que este caso, observado por Mac-Nihs, es de los que se hallan muy lejos de estar al abrigo de la crítica, y no trae, como dice Edggar, los papeles en regla. La experiencia de Rochas parece demostrar, por el contrario, que el hipnotismo no afecta más que á las facultades inferiores, especialmente la memoria, quedando íntegro el razonamiento. Sobre hechos tan anormales, que más fácilmente pudieran explicarse por una influencia

psíquica que fisiológica, la ciencia hoy por hoy debe guardar una prudente reserva. No menos testimonios militan en favor de los atribuidos al espiritismo y al magnetismo animal, y sin negar la ciencia y la buena fe de los que los testifican, por nuestra parte lo que podemos decir es que hemos asistido á muchos y ninguno hemos visto comprobado. Los señores Binet y Fèré, Dècle, Chazarain, y últimamente Rochas, han observado en el cuerpo humano el fenómeno de la polaridad. Según el último, el lado izquierdo de la cabeza y del tronco son negativos, y el lado derecho y las extremidades positivas; pero el doctor Barety ha encontrado una distribución diferente, y en uno y en otro caso es lícito dudar si lo que se atribuye á la polaridad no es efecto de la sugestión. Teniendo que partir el positivismo, aunque como hipótesis fuera de la ciencia, de una X indiferenciada, que va adquiriendo determinaciones por la influencia del medio (principio tan abstracto como el anterior) mediante una evolución, que á no encerrarse, como Spencer, en un círculo eterno sin salida ha de conducir precisamente á la negación del primer supuesto, presenta las mayores analogías con el sistema de Aristóteles, pudiendo decirse que representa la fase empírica, como el hegelianismo la fase lógica del conceptualismo de aquel gran maestro. No es, pues, de extrañar la tendencia más ó menos confesada de los neo-escolásticos más avanzados á estrechar con él una cierta alianza, ya aceptando algunos de los nuevos descubrimientos experimentales, ya acercando á ellos la antigua definición del alma como la forma del cuerpo, ya como Domet de Vorges dando un sentido realista á la Metafísica, procurando mostrar el valor de las concepciones aristotélicas para la ciencia positiva y dando un concepto de substancia, que á poco más los positivistas estiman aceptable. Con razón dice Braun «que el mo-

vimiento filosófico actual está caracterizado por la tentativa de la proscripción de la Metafísica y su reemplazo por la ciencia positiva y experimental en nombre de un absoluto declarado incognoscible é inaccesible á nuestro espíritu;» que «el mundo filosófico está dividido entre partidarios y adversarios de lo absoluto,» cuya indagación «es una ley inherente é indestructible del espíritu y del corazón del hombre,» que hace que «los pensadores indiferentes ú hostiles de lo absoluto no puedan permanecer en este estado de suspensión ni contentarse con lo relativo.»

XVI

El primer problema de la Filosofía, de la ciencia y del conocimiento.—Posibilidad de la Metafísica.—La reflexión individual y la reflexión humana en la Historia de la Filosofía nos llevan á un mismo resultado, á la necesidad ideal de un conocimiento metafísico. ¿Es posible este conocimiento? Aquí no podemos afirmarlo ni negarlo. Lo primero supondría que nos hallábamos ya en posesión de él, que habíamos encontrado reflexivamente un conocimiento racional, que estábamos en la ciencia; lo segundo la absoluta incapacidad, la antítesis insoluble entre el conocimiento, ó al menos entre nuestra facultad de conocer y aquel conocimiento,

lo que exigiría que lo conociéramos en algun modo. La propedéntica nos ha conducido hasta los umbrales de la ciencia, planteando el primer problema de la Metafísica. Á ésta toca resolverlo.

La necesidad ideal del conocimiento metafísico no ha sido negada por los mismos positivistas. «Todos creemos con Lotze—dice Ribot—que el conocimiento de la esencia vale más que el de los fenómenos interiores ó exteriores que la manifiestan; pero desgraciadamente no vemos en ninguna parte que se hayan explicado los medios para llegar á aquel conocimiento.» Cada pensamiento—dice Spencer—implica todo un sistema de pensamientos y cesa de existir desde que está separado de sus correlativos....» «Decir que no podemos conocer lo absoluto es afirmar implícitamente que lo absoluto existe. Cuando negamos que se pueda conocer su *esencia* admitimos tácitamente su *existencia*, y esto prueba que lo absoluto está presente al espíritu, no como *nada*, sino como *algo.*» Siempre que se ha intentado la negación del conocimiento racional, se ha caído en un contrasentido. Cuando se afirma que es preciso borrar lo absoluto de la ciencia, que no hay más conocimiento que el relativo, no se observa que se comienza por una afirmación absoluta y en sí contradictoria: lo único que es, lo único absoluto es lo relativo. Del mismo modo, cuando la escuela tradicionalista afirma que la razón humana no puede llegar por sí al conocimiento de Dios, no repara que con esto niega la verdad de la misma fe que defiende, pues si el hombre no pudiera tener conocimiento de Dios no podría saber tampoco cuáles son las condiciones de una revelación divina. Todos los esfuerzos hechos por el sentido precientífico y por la semi-reflexión,

que en vano se quieren decorar á veces con el título de ciencia y de filosofía, para aislarse en sus límites, se estrellan ante la exigencia ineludible de la razón, que les pide una y otra vez como prueba de su legitimidad su demostración en un primer fundamento que siempre hay que suponer negándolo ó afirmándolo. Mas la negación del todo lleva implícitamente la de la parte. Negar el conocimiento racional es negar todo conocimiento. Á los que niegan la Metafísica les contestamos: ó Metafísica ó escepticismo; pero el escepticismo es duda, y la duda es también conocimiento. El conocimiento precientífico puede (puesto que es también conocimiento) presentir sin salir de sí mismo cuáles son las condiciones de la ciencia, y con esto ponernos en camino para ella; pero no puede llegar al conocimiento racional sin perder su cualidad de conocimiento precientífico. Su obra y la de la propedéntica concluyen, pues, preguntando: dadas la condiciones con que lo presentimos, ¿tenemos algún conocimiento racional?



ÍNDICE

Páginas.

ADVERTENCIA

Las erratas más notables que se han notado van indicadas al fin de la obra.